~~II XIV G.i/c~~

(Gek. v. Fischer z. München Juni 1841)

Gesch. d. Ph. Ph. o. $\frac{8}{3}$.

Gemeinfaßliche Darſtellung

des

Fichteſchen Syſtems

und der

daraus hervorgehenden Religionstheorie.

Von

J. B. Schad,

Doktor der Philoſophie in Jena, ehemals Benediktiner und
Profeſſor der Philoſophie zu Banz.

Dritter Band.

Erfurt

in der Henningsſchen Buchhandlung.

1802.

Staats-
bibliothek
Bamberg

Abſolute Harmonie
des
Fichteſchen Syſtems
mit der Religion.

Dargeſtellt

von

J. B. Schad,

Doktor der Philoſophie, und der mineralogiſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede, ehemals Benediktiner, und Profeſſor der Philoſophie zu Banz.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

Erfurt
in der Henningsſchen Buchhandlung
1802.

Vorrede.

Da mein Verleger wünſchte, daß ich den dritten Theil der Darſtellung des Fichteſchen Syſtemes ſo bearbeiten möchte, daß derſelbe auch ohne die zwey erſten als ein vollſtändiges Ganzes geleſen werden könnte, ſo habe ich dieſen Wunſch zu befriedigen geſucht. Dieſer Umſtand machte, daß ich manches, was ich ſchon in den zwey erſten Theilen ſagte, hier wiederholte, doch ſo, daß es von ganz neuen Anſichten, und in ganz verſchiedenen Verbindungen dargeſtellt wurde. Ich machte mir's zum Geſetz, hier den Geiſt des Fichteſchen Syſtemes, und der daraus hervorgehenden Religionstheorie mit der mir möglichſten

*

Deut-

Deutlichkeit, und Beſtimmtheit darzuſtellen. In den zwey erſten Theilen der Darſtellung iſt noch manches nach dem Reflexionspunkte beſtimmt. Es ſchien mir dieſe Herablaſſung zu der Anſicht des natürlichen, und logiſchen Verſtandesgebrauches nothwendig zu ſeyn, um den Leſer nach und nach zu der Anſicht, die der transſcendentale Standpunkt gewährt, emporzuheben. Hier ſuchte ich die Beſtimmungen deſſen, was uns im Bewußtſeyn gegeben iſt, größtentheils nach der Anſicht des transſcendentalen Standpunktes zu charakteriſiren, um den Leſer mit dem Weſen deſſen, was an ſich wahr iſt, nicht bloß was in der Sphäre der Erſcheinungswelt als Wahrheit gilt, vertraut zu machen. Von dieſem Standpunkte aus iſt vorzüglich das zu betrachten, und zu beurtheilen, was ich über die Realität der Idee der Gottheit, und das Weſen der Religion ſage. Es wird gar nicht geläugnet, daß nach dem Standpunkte des natürlichen Verſtandesgebrauches die Religion ganz anders beſtimmt werde, und beſtimmt werden müſſe, als nach dem transſcendentalen Standpunkte, der der reinen Vernunft eigen iſt. Die Religion des gemeinen Menſchenverſtandes bleibt dabey ganz unangetaſtet. Aber

die

die gemeine Anſicht der Religion iſt noch nicht Religionsphiloſophie, ſo wie die gemeine Anſicht der Natur noch nicht Naturphiloſophie iſt. Die Gegenſtände des gemeinen Wiſſens überhaupt bekommen nothwendig eine ganz andere Geſtalt, ſobald im eigentlichſten Sinne darüber philoſophirt wird. Das gemeine Wiſſen ſtehet auf dem Reflexionspunkte, wo alles Reale als Objekt erſcheint. Das Philoſophiren gehet über den Reflexionspunkt hinaus, und bringt ein Wiſſen hervor, vor dem alle Objektivität verſchwindet, und wodurch alles Reale als bloßes Handeln beſtimmt wird. Das Ur-Reale iſt ein ſchlechthin abſolutes Handeln, das mit gar keinen Schranken im Kampfe liegt; es iſt weder ein Selbſtbeſtimmen, noch ein Beſtimmtwerden. Denn das Beſtimmen gehet immer auf Schranken. Wo folglich gar keine Schranken ſind, da hat auch kein Beſtimmen ſtatt. Das ſchlechthin abſolute Handeln, das mit einem Beſtimmen gar nichts gemein hat, iſt folglich durchaus undenkbar, und unbegreiflich. Soll es gedacht werden, ſo muß es allen Geſetzen des Denkens zuwider gedacht werden. Dieſes Ur-Reale iſt Gott. Das Handeln aber, das noch mit Schranken im Kampfe

liegt, iſt entweder Ich, oder Nicht-Ich, je nachdem es als bewußtſeyendes, oder bewußtloſes Handeln geſetzt wird. So bekommt das Reale, ſo bald es nach dem transſcendentalen Standpunkte beſtimmt wird, einen ganz andern Charakter, als den es auf dem Reflexionspunkte hat. Wer alle Objektivität, als ſolche, inſofern dadurch der wahre Charakter des Realen an ſich ausgedrückt werden ſoll, läugnet, der läugnet darum das Reale an ſich noch nicht; ſondern beſtimmt es nur anders, als es der gemeine Menſchenſinn beſtimmt.

Jena den 30. April
1801.

Der Verfaſſer.

I.

Einige Bemerkungen über die Philoſo-phie Kants *).

§. 1.

Wohlthätige Veränderungen, die Kants Kritik auf dem Gebiete der Philoſophie hervorgebracht hat.

Da es meine Abſicht iſt, in dieſer Schrift den Geiſt der Fichteſchen Philoſophie ſo vollſtändig, und gemeinfaßlich, als es mir möglich iſt, darzuſtellen: ſo darf

*) Ich war anfangs entſchloſſen, hier Kants Syſtem vollſtändig auseinander zu ſetzen. Aber ich merkte bald, daß ich dann zu wenig Raum für die Darſtellung des Fichteſchen Syſtemes, die den Hauptzweck dieſer Schrift ausmacht, übrig behalten würde. Ich habe ohnehin ſchon mein Ur-

darf die Philoſophie eines Mannes, der in Deutſchland ein außerordentliches Aufſehen erregte, und alle philoſophiſchen Lehrgebäude ſeiner Vorgänger ſeit der Zeit, als philoſophirt wird, von Grund aus erſchütterte, und niederriß; der beynahe alle Philoſophen Deutſchlandes auf ſeine Seite brachte, und durch ſeine Kritik die nächſte Veranlaſſung zu dem ganz originellen, und durchaus (ſeinen Grundprincipien nach) neuen Syſteme Fichtes gab — nicht mit Stillſchweigen übergangen werden. Dieſer Mann iſt Kant. Er iſt in der That der philoſophiſche Luther unſerer Zeit. So wie Luther einen höchſt wohlthätigen Proteſtantismus in Abſicht auf Kirche, und Religion einführte, ſo führte Kant einen ähnlichen ein auf dem Gebiete der Philoſophie. Luther rüttelte die im Mutterſchooſe der allein ſeligmachenden Kirche ſchlummernden Theologen ſeiner Zeit ſo mächtig, daß endlich ein großer Theil derſelben aus ſeinem Todes-

ſchlum-

Urtheil über Kants Kritik, weitläuftiger geäußert in meiner Abhandlung über die Frage: Ob Kants Kritik Metaphyſik enthalte? die im Fichteſchen Journale Jahrgang 1798 ſtehet; und dann in meiner Schrift: Geiſt der Philoſophie unſerer Zeit, Jena in der Krökerſchen Buchhandlung 1800. Ich begnüge mich hier, nur einige Stellen jener Schriften einzurücken, und über die Kritik noch einige neue Betrachtungen beyzufügen. Ich werde in der Darſtellung des Fichteſchen Syſtemes verſchiedene Behauptungen Kants genauer zu prüfen, und durch Gegenſatz der Fichteſchen Grundſätze zu beleuchten ſuchen.

ſchlummer erwachte, ſich die Augen rieb, und dann mit Abſcheu die Tyranninn der Menſchheit in ihrer wahren Geſtalt erblickte, die, eine zärtliche Mutter heuchelnd, die Menſchen unter tauſend Verheißungen einer zeitlichen, und ewigen Glückſeligkeit, und mit betrügeriſchen Thränen begleiteten Drohungen ewiger Höllenqualen, beſtimmt für diejenigen, die ihre liebevolle Einladung nicht annehmen würden, mit unwiderſtehlicher Gewalt an ſich zog, bloß in der Abſicht, ihre Vernunft, Freyheit, und Gewiſſen in Feſeln zu ſchlagen, und ſie dann entweder, wie zahmes Vieh, vor ſich herzutreiben, oder in ihrem mit Blute getränkten Schooſe einen ewigen Todesſchlummer ſchlafen zu laſſen. Eine ähnliche Lethargie hatte die Philoſophen in dem Schooſe der, wie man glaubte, allein wahren, und ſeligmachende Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie ergriffen, und ließ ihnen nur das Vermögen zu träumen, keines weges aber ſelbſtſtändig zu denken übrig. Kants mächtige Stimme erſcholl auf dem Gebiete der Philoſophie mit ſolchem Nachdruck, daß die meiſten Philoſophen dadurch aufgeſchreckt, nun einzuſehen anfiengen, oder vielmehr ſich überreden ließen, daß ihr bisheriges Denken nur ein Träumen geweſen ſey; ob ſie gleich, weil ſie ſich durch eine neue Authorität gängeln, blenden, und einwiegen ließen, und daher zu keiner eigentlichen Ueberzeugung kommen konnten, oder den wahren Geiſt der Kritik nicht kennen lernten, den mehr aus einzelnen Winken, als der

Form des Syſtemes hervorleuchtet — in noch widerſinnigere Träumereyen zurückfielen, als die waren, aus denen ſie erwachet zu ſeyn wähnten. Luthers Verdienſt beſtand mehr im Niederreißen eines für die Menſchheit höchſt ſchädlichen Religionsgebäudes, als in der Errichtung eines neuen, der Vernunftwürde durchaus angemeſſenen Gebäudes. Eben ſo bey Kant. Dieſer riß alle bisherigen Lehrgebäude der Philoſophen durch die Kraft ſeines Geiſtes nieder; aber es mangelte ihm an Kraft, ein neues, geſchloſſenes, die Vernunft durchaus befriedigendes Syſtem zu errichten; er gab dazu nur Winke, die dem großen Heere ſeiner Nachbeter ganz unverſtändlich geblieben ſind. Ja man kann ſogar ſagen, daß er ſie ſelbſt nicht recht verſtand, weil ſie ihm mehr durch ein lebhaftes Gefühl für das Wahre (durch einen regen Vernunftinſtinkt), als durch deutliche Einſicht, zu welcher der wahre Philoſoph jedes Gefühl, auch das abſolute Gefühl der Freyheit, erheben muß, wenn er ſich in keine Inkonſequenzen verwickeln, und wenn er Verſtand und Herz in Harmonie bringen ſoll, entgangen waren. Aber es iſt ſchon große Wohlthat für die Menſchheit, wenn ſie veranlaßt wird, den Irrthum einzuſehen, ob ſie gleich das an ſich Wahre noch nicht beſtimmt genug einſieht. Iſt das Gebäude des Irrthumes, in dem man bisher wohnte, und ſich ſicher glaubte, niedergeriſſen, ſo muß man ein anderes errichten. Die Wahrheit iſt dem Irrthume gerade entgegengeſetzt. Es

gehöret alſo bey der Errichtung eines neuen Gebäudes, das durchaus haltbar ſeyn ſoll, nur ein hoher Grad von Aufmerkſamkeit dazu, um alle die Mängel zu vermeiden, die bey dem erſten Gebäude begangen wurden. Und in dieſer Rückſicht war der philoſophiſche Proteſtantismus, den Kant einführte, für die Menſchheit eben ſo nützlich, als der religiöſe Proteſtantismus, deſſen Urheber Luther war. Der Proteſtantismus iſt zwar nicht das Ziel ſelbſt, aber er iſt doch der Weg zum Ziele. Der Proteſtantismus überhaupt auf dem Gebiete des Ueberſinnlichen entſtehet mehr aus einem richtigen Gefühle für das Wahre an ſich, als aus einer deutlichen, durchaus beſtimmten Einſicht deſſelben. Geleitet durch den unſichtbaren Schutzgeiſt des Gefühles, nimmt er eben das, was er, bloß auf die Geſetze des Denkens reflektirend, und mit Conſequenz aus den vorausgeſetzten Principien fortſchließend, ſelbſt billigen muß, in Anſpruch, und bezweifelt es. Soll die Einſicht der Wahrheit an ſich möglich werden, ſo muß der Irrthum, der bisher für Wahrheit galt, erſt bezweifelt werden. Aber der Zuſtand des Zweifels iſt ein Schweben zwiſchen Entgegengeſetzten, der der Vernunft höchſt peinlich iſt, und den ſie nicht lange aushalten kann. Sie muß ſich für Eines der Entgegengeſetzten beſtimmen. So wie urſprünglich der Zweifel mehr aus einem Gefühle, als aus beſtimmten Einſichten hervorgehet; ſo wird auch das entſcheidende Urtheil,

welches von den beyden Entgegengeſetzten gelten ſoll, anfangs durch das Gefühl beſtimmt. Nun wird man erſt behauptend (dogmatiſch). Aber man iſt ſich der Gründe ſeiner Behauptung ſelbſt nicht deutlich bewußt, und kann ſie folglich um ſo weniger einem andern nachweiſen. Inſofern das Gefühl urſprünglich, und durch keine Spekulation noch verfälſchet iſt, iſt man für ſich unmittelbar überzeugt, alſo nicht aus der Einſicht von Gründen, die als Prämiſſen der Behauptung aufgeſtellt werden könnten, daß man (wenigſtens in der Hauptſache) recht habe. Aber in Rückſicht auf andere iſt dieſes bloß ſubjektive, auf ein bloßes, obgleich richtiges Gefühl gegründete, Behaupten kein Wiſſen, deſſen Gründe gezeigt werden können, und müſſen, wenn es ein Wiſſen ſeyn ſoll, ſondern ein bloßes Proteſtiren gegen die Meynungen anderer ohne haltbaren Beweis. Aber bey dieſem Proteſtiren darf es nicht bleiben; es muß, urſprünglich geſtützt auf bloßes Gefühl, in ein deutliches, objektiv gültiges, und daher auch andern mittheilbares Wiſſen übergehen. Das wahre Proteſtiren muß darauf ausgehen, allem Proteſtiren ein Ende zu machen, und durch die vollkommenſte Einſicht des Weſens der Vernunft an ſich in Abſicht auf die Grundprincipien, nach welchen das ganze, unermeßliche Gebiet der Erfahrung beſtimmt werden muß, eine abſolute Harmonie zu Stande zu bringen, wo alle fernere Proteſtation wegfällt. Der Proteſtantismus

muß ſchlechthin aus dem Gebiete des Ueberſinnlichen (der Vernunft, und Religion) verſcheuchet, und auf das ihm einzig zukommende Gebiet der Erfahrungswelt für immer verbannt werden. Die transcendentalen Geſetze der Erfahrung müſſen ſchlechthin gewiß ſeyn, und durch ein abſolut geſchloſſenes Syſtem dargeſtellt werden können; obgleich bey der Deduktion der einzelnen, individuellen Erſcheinungen aus denſelben auf immer ein Zweifeln, und Proteſtiren ſtatt haben wird, weil man mit der individuellen Erfahrung nie zu Ende kommen kann, und daher immer neue Erſcheinungen entdeckt, deren unmittelbare Gründe erſt aufgeſucht, und dann auf die letzten Gründe der Erfahrung überhaupt, die über die Erfahrung hinüber liegen, zurückgeführt werden müſſen. — Der religiöſe Proteſtantismus iſt noch nicht wahre Religion an ſich, ſondern nur der Weg dazu. Eben ſo iſt auch der philoſophiſche Proteſtantismus noch nicht die einzig wahre Philoſophie; aber er führt dahin. Beyde Arten des Proteſtantismus ſind alſo ſehr nützlich, und abſolut nothwendig, um endlich zum erwünſchten Ziele zu kommen. Kant verdient alſo von der Menſchheit denſelben Dank, deſſen ſich Luther würdig gemacht hat. Kants Proteſtantismus führte wirklich ſehr bald zum Ziele, indem er einen Denker der erſten Größe weckte, und ihm die Veranlaſſung gab, ein Syſtem zu erfinden, das, ſo bald es nur allgemein eingeſehen werden wird, al-

lem

lem Proteſtiren auf dem Gebiete der Philoſophie ein Ende machen muß; ſtatt daß Luthers Proteſtantismus ſeit beynahe dreyhundert Jahren nicht nur nicht zum Ziele führte, ſondern ein neues, weit inkonſequenteres Papſtthum, als das alte war, auf proteſtantiſchem Grund und Boden veranlaßte.

§. 2.

Urtheile des philoſophiſchen Publikums über die Kritik.

Die Urtheile über den Zweck, und Werth der Kritik der Vernunft waren ſelbſt unter ihren Verehrern von ihrer Erſcheinung an bis jetzt getheilt. Einige glaubten, daß dadurch das Ziel der philoſophirenden Vernunft vollkommen erreicht ſey; Andere aber, daß ſie durch Hinwegräumung aller Hinderniſſe, und durch bedeutende Winke für den einzig möglichen Weg zur Wahrheit es erſt möglich gemacht habe, dieſes Ziel zu erreichen.

Die erſte Parthey war die zahlreichſte; es war eigentlich der philoſophiſche Pöbel, der durch blindes Nachbeten deſſen, was ein durch die Kraft des Selbſtdenkens berühmt gewordener Mann beſtimmt hat, ſich alles Selbſtdenkens überhoben glaubt, und die Schriften deſſelben zu ſymboliſchen Büchern ſtempelt, von

des-

deren Buchſtaben man auch um kein Haar breit abweichen dürfe, wenn man nicht aus der allein wahren, und ſeligmachenden Kirche wolle ausgeſtoßen werden. So lange philoſophirt wird, wurde noch kein ſolcher Unſinn ausgebrütet, als dieſes Servum imitatorum pecus, durch eine Art von Wetteifer getrieben, zum Vorſcheine brachte.

Die Kritik zeigte durch eine vollſtändige Zergliederung der theoretiſchen Vernunft, daß jede Metaphyſik, auf dieſem Wege zu Stande gebracht, von einem Widerſpruch ausgehe, und bey einer conſequenten Denkart auf nichts, als auf Widerſprüche führen könne, aus welchen, wenn man keinen andern Weg einſchlage, es ſchlechterdings unmöglich ſey, ſich wieder herauszuwickeln; daß folglich in jeder Behauptung, die eine ſolche Metaphyſik aufſtellen könne, Satz und Gegenſatz mit gleich ſtarken Gründen könne vertheidigt werden, ſo daß gar kein Mittel ausfindig zu machen ſey, durch welches die entgegengeſetzten Sätze könnten vereiniget werden.

Dies verſtanden die philoſophiſchen Päpſtler zum Theil ſo, daß gar keine Metaphyſik möglich ſey, obgleich die Kritik bloß aller bisherigen Metaphyſik den Stab brach, aber auf der andern Seite nichts nachdrücklicher vertheidigte, als die unbezweifelbare Gewißheit des menſchlichen Wiſſens überhaupt. Sie

ſetzte alſo nothwendig voraus, daß der höchſte, abſolute Grund alles Wiſſens nur auf einem andern Wege müſſe geſucht werden, als auf welchem man ihn bisher geſucht hat; und daß er ſo gewiß zu finden ſey, als die Aufgabe dazu in der menſchlichen Vernunft liege; ſo gewiß, als ein Bewußtſeyn überhaupt da ſey. Aber da die Kritik dieſes nicht mit deutlichen, und beſtimmten Worten ſagte, ſo lag dieſer Schluß, — der ſo natürlich aus dem Geiſte der Kritik hervorgehet, daß man glauben ſollte, es gehöre gar kein philoſophiſcher Scharfſinn, ſondern bloß der gemeinſte Menſchenverſtand dazu, um ihn auch bey der flüchtigſten Durchleſung der Kritik machen zu müſſen — ſo weit über den Horizont dieſer, bisher beynahe allgemein bewunderten, philoſophiſchen Kraftgenies hinaus, daß ſie nicht einmal von weitem auch nur die Möglichkeit davon ahneten.

Durch die Menge ihrer ganz ſinnloſen Schriften, womit ſie ſeit der Erſcheinung der Kritik Teutſchland überſchwemmten, und worinn durchgehends der Geiſt des roheſten Dogmatismus, verbunden mit dem erklärteſten Skepticismus wehet, haben ſie ihre gänzliche Unfähigkeit zur Philoſophie für alle künftigen Zeitalter ſelbſt dokumentirt. Früh oder ſpät werden ſie von dem hohen Grade der Bewunderung, Verehrung, Anbetung, die ihnen bisher zu Theil wurde, herabſinken, und ihre hochgeprieſenen Namen werden

in die Klaſſe der Virorum obſcuriſſimorum allgemein verſetzt werden, die das Ende des achtzehenden Jahrhunderts mit noch nie erhörten Thorheiten, ſo lange philoſophirt wird, brandmarkten. Denn ſo weit gieng der Unſinn der Philoſophen noch nie, daß man glaubte, durch den Beweis, daß gar keine Metaphyſik möglich ſey, den man in der Kritik vollſtändig, und über allen Zweifel erhoben finden wollte, ſey zugleich die Gewißheit des menſchlichen Wiſſens auf eine unerſchütterlich feſte Art für die ganze Ewigkeit begründet. Bis auf die geräuſchvolle Heldenepoche der Kantianer hat man allgemein geglaubt, daß mit der Möglichkeit der Metaphyſik auch zugleich die Möglichkeit des menſchlichen Wiſſens überhaupt abſolut ſtehe oder falle. Und das mit Recht. Denn was läßt ſich denn unter Metaphyſik, wenn man auch nur den Namen davon verſtehet, anders denken, als die Wiſſenſchaft, worinn der letzte, abſolute Grund alles Wiſſens beſtimmt aufgeſtellt, und eben ſo vollſtändig, als ſyſtematiſch entwickelt iſt, ſo daß zur Möglichkeit des Wiſſens gar nichts mehr übrig bleibt; ſondern daß das letzte Reſultat wieder auf den erſten Grund zurück führt, und man daher einſieht, man könne nicht weiter gehen, ohne den Weg, den man ſchon einmal gemacht hat, aufs neue durchzuwandern?

Aber dies dachten ſich die ganz neuen Metaphyſiker nicht. Sie glaubten, das menſchliche Wiſſen

kön-

könne einzig durch eine Art von Metaphyſik begründet werden, in welcher der Beweis vollſtändig geführt ſey, daß alle Metaphyſik unmöglich ſey. Man ſehe z. B. Herrn Profeſſors Jacob zu Halle Metaphyſik, die un er allen dieſer Art die berühmteſte iſt, und die von den gutmüthigen Teutſchen mit einer Art von Heißhunger verſchlungen wurde, ſo daß in einem ſehr kurzen Zeitraume mehrere neue Auflagen davon erſchienen. Sie beſtehet hauptſächlich in einer Kritik der Ontologie, und der rationalen Pſychologie, Kosmologie, und Theologie. Und dieſe Kritik ſucht zu beweiſen, daß keiner dieſer weſentlichen Theile der Metaphyſik möglich ſey. Dieſes Reſultat gehet nicht nur aus der von ihm vorausgeſetzten Kritik des Erkenntnißvermögens, die hier nur als Einleitung zur Metaphyſik zu betrachten iſt, hervor, ſondern Herr Jakob ſtellt es auch in jedem Theile ſeiner Metaphyſik beſtimmt auf.

§. 3.

Reinholds, und Fichtes Urtheil.

Unter den Verehrern det Kritik waren anfangs nur einige wenige Selbſtdenker, die überzeugt, daß die Kritik nur durch bedeutende Winke den Weg zur ei-

eigentlichen Metaphyſik gebahnt habe, den Verſuch wagten, den Anfangspunkt, und das Ziel dieſes Weges genau zu beſtimmen. Unter dieſe gehören vorzüglich Reinhold, und Fichte.

Reinhold merkte gleich aufangs, als er ſich dem Studium der Kritik weihete, daß dieſelbe, als bloße Kritik aller bisherigen Philoſophie, die Abſicht noch nicht haben konnte, ein feſtes, unerſchütterliches Fundament des menſchlichen Wiſſens beſtimmt aufzuſtellen, und das ganze Gebäude deſſelben zu vollenden. Feſt überzeugt, daß ſchlechterdings keine philoſophiſche Gewißheit möglich ſey ohne einen einzigen abſoluten Grund alles Wiſſens, der beſtimmt aufgeſtellt, und vollſtändig entwickelt ſeyn müßte, glaubte er dieſen Grund in dem Faktum des Bewußtſeyns gefunden zu haben, deſſen vollſtändige, und ſyſtematiſche Analyſis als die erſte Grundlage der Metaphyſik betrachtet werden könnte.

So kam ſeine Theorie des Vorſtellungsvermögens zu Stande, die ſeinem philoſophiſchen Geiſte immer Ehre machen wird, wenn ſie auch jetzt von ihm ſelbſt als ein gänzlich mißlungener Verſuch, dadurch ein feſtes Fundament des menſchlichen Wiſſens aufzuſtellen, angeſehen wird. Kein Philoſoph war würdiger, auf eine ſo ehrenvolle Art zu irren, wie Reinhold, weil er gezeigt hat, daß er mit dem

aus-

ausgezeichnetesten philoſophiſchen Scharfſinne zugleich die reinſte Wahrheitsliebe verbinde. So groß auch der Beyfall war, mit welchem der große Haufe der Philoſophen ſeine Theorie aufnahm, und ſogar Kanten dabey vergaß, weil man beynahe allgemein glaubte, daß Reinhold die in der Kritik zerſtreuten Materialien zur Philoſophie, als Wiſſenſchaft, nicht nur geſammelt, ſondern auch durch die Unterlegung eines feſten Fundamentes zu einem durchaus harmoniſchen Ganzen verbunden habe: ſo war er doch gleich nach der Erſcheinung des Aeneſidemus einer der erſten, der an der Einheit, und Feſtigkeit ſeines aufgeführten Gebäudes zweifelte, und bereit war, mit den in der Theorie aufgeſtellten Grundſätzen auch den ganzen Ruhm aufzugeben, den er ſich dadurch erworben hatte. Dies geſchah auch wirklich, als ein anderer, und weit größerer Selbſtdenker, als Aeneſidemus iſt, auftrat, und gegen Reinholds Theorie nicht nur Zweifel erregte, und dieſelbe dadurch wankend machte, ſondern auch durch die wirkliche Aufſtellung des einzig wahren und möglichen Vernunftſyſtemes Reinholds ganzes Gebäude, das kurz vorher durch ſeine ſcheinbare Feſtigkeit der Ewigkeit zu trotzen ſchien, und durch ſeine ſchöne Form jeden aufmerkſamen Beobachter bezauberte, von Grund aus zerſtorte. Reinhold war wegen dieſes Vorfalles ſo wenig unzufrieden, daß er vielmehr ſelbſt das neue Gebäude, das auf den Trümmern des ſeinigen aufgefuhrt war,

als

als einer der erſten bezog *), und dem kraftvollen Denker, durch deſſen allgewaltigen Stoß ſein eignes ſchönes Haus fiel, für dieſen höchſt wichtigen Dienſt der Wahrheit dankvoll den Bruderkuß gab.

Nach Reinholds Theorie iſt das Ich, ſo weit deſſen Natur entdeckbar iſt, ein bloßes Vorſtellungsvermögen. Dieſes iſt der letzte Punkt, auf den die philoſophirende Vernunft kommen kann. Ueber dieſen Punkt hinaus iſt für den menſchlichen Geiſt nichts, als Täuſchung, und Irrthum. Dieſer Punkt iſt für uns der einzige letzte Grund aller Realität. So erklärte ſich Reinhold den Geiſt der Kritik. So ſollte der Skepticismus für immer zu Boden geſchlagen werden können.

Aber der Skeptiker kann mit Recht die Frage aufwerfen: Wie iſt das Vorſtellungsvermögen möglich? Ein bloßes Vermögen wirkt nicht an und für ſich ſelbſt; es muß erſt noch ein Grund hinzugedacht werden, wenn es in Thätigkeit verſetzt werden ſoll. Wo liegt nun dieſer Grund? Im Ich, oder außer dem Ich, oder in beyden zugleich? Daß in dem Bewußtſeyn

*) Man ſagt, er ſey ſeit kurzem wieder aus dieſem Hauſe gezogen, und giebt als Grund an, daß er in demſelben nie recht einheimiſch habe werden können.

ſeyn ein Objektives, das ſich als von dem Subjekt verſchieden ankündigt, vorkommt, das hat noch kein Skeptiker geläugnet. Aber ob der Vorſtellung des Objektiven wirklich etwas außer dem Vorſtellenden entſpreche, und ob nicht vielmehr das auf dieſe Art gegebene Reale ein bloßes Produkt des Subjektes ohne weitere Bedingung außer demſelben ſey, darüber hat der Skeptiker auf dem Standpunkte des als bloßes Faktum beſtimmten Bewußtſeyns mit Recht Zweifel erhoben, und behauptet, daß auf dieſe Art dieſelben nie gelöſet werden könnten. Es muß erſt die Frage über den abſoluten Grund des Bewußtſeyns auf das beſtimmteſte beantwortet werden, ehe man über die Realität der Gegenſtände, die unſern Vorſtellungen außer uns entſprechen ſollen, apodiktiſche Gewißheit erhalten kann. Kann dieſe Frage nicht beantwortet werden, ſo bleibt für uns nichts gewiß, als die Exiſtenz, und Beſchaffenheit unſerer Vorſtellungen, keinesweges aber der Gegenſtände, auf die ſich jene zu beziehen ſcheinen. Nur die ideale, keinesweges aber die reale Erfahrung iſt erweislich. Und ſo läßt die Theorie nach ihrer Erklärung der Kritik die philoſophirende Vernunft in Abſicht auf die Realität der unſern Vorſtellungen entſprechenden Gegenſtände, um deren Begründung es der letzteren einzig zu thun iſt (denn an der Exiſtenz der bloßen Vorſtellungen hat noch kein vernünftiger Menſch gezweifelt), in derſelben Ungewißheit, in welcher ſie zuvor ſchwebte. Aber

die

die Theorie hat doch das Verdienſt, daß ſie auf die abſoluten Endpunkte der theoretiſchen Vernunft, die einander ſchlechthin entgegengeſetzt ſind, kam, und dieſelben beſtimmt aufſtellte. Wenn man von allen möglichen individuellen Beſtimmungen des Vorſtellungsvermögens, und den beſtimmten Objekten außer uns abſtrahirt, ſo bleibt zuletzt ein abſolutes Subjekt, und ein abſolutes Objekt (Ich, und Nicht-Ich) übrig, welche beyde einander abſolut entgegengeſetzt ſind, und auf keine Art durch die theoretiſche Vernunft vereinigt werden können. Will man auch durch einen abſoluten Machtſpruch der Vernunft das Eine von dieſen Abſoluten aufheben, ſo verwickelt man ſich in neue Widerſprüche. Nach der Anſicht der theoretiſchen Vernunft iſt aber, was als real geſetzt werden ſoll, beſtimmt, und beſtimmend, und von einer andern Seite angeſehen, beſtimmend, und beſtimmt zugleich. Was beſtimmt iſt, kann nur durch ein anderes beſtimmt ſeyn. Was aber durch ein anderes beſtimmt iſt, dem kann der Charakter des Abſoluten ſchlechthin nicht zukommen.

Durch die Theorie wurde es alſo erſt recht ſichtbar, daß in der theoretiſchen Vernunft durchaus kein Heil zu finden ſey. Nun durfte man durch die Aufſtellung der Frage: Wie iſt das Vorſtellungsvermögen möglich, nur einen einzigen Schritt weiter thun, als Reinhold, und ſich von der Thatſache des Bewußtſeyns zur Erkenntniß der

reinen Thathandlung, wodurch jene Thatſache erſt möglich wird, erheben, ſo war man auf dem noch nie mit beſtimmter Einſicht betretenen Lande der abſoluten Wahrheit, von welchem aus man das ungeheure Lügenland der bloß theoretiſchen Vernunft ohne allen möglichen Trug ganz bis an ſeine äußerſten Gränzen überſehen, und durch eine ſcharfe Gränzlinie von dem erſten auf das beſtimmteſte abſchneiden konnte.

Dieſen äußerſt wichtigen, für alle künftigen Zeitalter nie mehr zu verkennenden Schritt that Fichte. Er war der erſte, der jene, das ganze Weſen der Philoſophie erſchöpfende, Frage nicht nur beſtimmt aufſtellte, ſondern auch auf eine für die philoſophirende Vernunft ſo befriedigende Art beantwortete, daß denjenigen, die in ſeine Gedanken eingehen können, und wollen, in Abſicht auf die Realität der auf unſere Vorſtellungen ſich beziehenden Gegenſtände, und die einzig mögliche Beſchaffenheit derſelben gar kein Zweifel mehr übrig bleiben kann. Nach Fichte iſt das Ur-Reale freylich kein Ding an ſich (kein abſolutes Seyn); aber es iſt doch ſo gewiß als das Bewußtſeyn ſelbſt. Ja es nicht bloß überhaupt gewiß, ſondern es läßt ſich eine durchaus beſtimmte Einſicht davon erlangen, ſo daß kein dunkler Punkt mehr übrig bleibt. Dieſes iſt aber nicht durch die theoretiſche, ſondern die rein praktiſche Vernunft möglich, die ſich ſelbſt zur rein theoretiſchen macht, und ſich ſelbſt abſpiegelt,

wie

wie ſie an ſich iſt. Nach dieſem Geſichtspunkte ſind die Dinge ſammt der ganzen Natur bloße Erſcheinungen, und zwar ſolche, die durch die vollkommenſte Einſicht des Abſoluten auf das genaueſte beſtimmt werden können. Dieſe Erſcheinungen, als ſolche, haben bloß in ihrer Sphäre, in der Erſcheinungswelt Realität. Wird irgend eines ihrer nothwendigen, und weſentlichen Prädikate auf die überſinnliche Welt übertragen (z. B. das Prädikat der Subſtanzialität), ſo iſt keine Erſcheinung da, ſondern bloßer Schein, Täuſchung und Irrthum. — Dieſe Anſicht iſt der einzig mögliche Weg zur Wahrheit. Dieſen hat Fichte geöffnet. Durch ihn, und nur durch ihn allein iſt das ſeit Jahrtauſenden geführte Tagebuch der Zweifel der philoſophirenden Vernunft für die ganze Ewigkeit geſchloſſen. Dieſe Behauptung ſcheint zwar anmaßend zu ſeyn, aber ſie iſt es nur für die, welchen die Wiſſenſchaftslehre noch ein verſchloſſenes Buch iſt.

Fichte erklärte immer Kants Kritik auf die ehrenvolleſte Art, als die wichtigſte Schrift, die ſeit der Zeit, als philoſophirt wird, erſchienen ſey, worin nicht nur alle Wege des Irrthums genau bezeichnet, ſondern auch treffende, und für den Selbſtdenker unverkennbare Winke zum einzig wahren Wege gegeben ſeyen, ob ſchon dieſer letztere nicht nach ſeinem erſten abſoluten Anfangspunkte, von dem man ausge-

hen müſſe, charakteriſirt ſey. Er befürchtete, Kants großes, und bisher unerreichtes Verdienſt zu ſchmälern, wenn er auf ein anderes Verdienſt Anſpruch machte, als auf das, Kants Winke benutzt, und das, worauf derſelbe bloß gedeutet hätte, ſyſtematiſch durchgeführt zu haben. Seine Wiſſenſchaftslehre ſollte, nach ſeiner oft wiederholten Verſicherung, nichts anders ſeyn, als ein ſyſtematiſch dargeſtellter Kantianismus.

Aber Fichte fand bey dieſer Verſicherung allgemeinen Widerſpruch. Man wollte in der Kritik ganz andere Grundſätze und Reſultate gefunden haben, als die ſind, welche die Wiſſenſchaftslehre aufſtellt. Selbſt Reinhold glaubte, daß die letztere der Kritik ganz entgegengeſetzt wäre. „Die neueſte „Philoſophie, ſagt er *), die auf nichts, als auf reines Wiſſen ausgehet, muß Kanten, und ſeine „ganze Schule, weit mehr, als die noch übrigen Gegner derſelben, wider ſich haben. Denn die letzteren „glauben nur, die erſteren aber wiſſen, daß „Fichte und ſeine Mitarbeiter etwas Unmögliches „wirklich machen wollen.“

Aber ungeachtet des allgemeinen Widerſpruches, den Fichte bey der Behauptung, daß ſein Syſtem kein

*) Ueber die Paradoxien der neueſten Philoſophie.

kein anderes ſey, als das Kantiſche, wenn man dieſes nach dem Geiſte, und nicht nach dem Buchſtaben erkläre, ging er doch nicht von dieſer Behauptung ab, nicht aus der Abſicht, ſich durch eine große Autorität zu decken, ſondern um gerecht zu ſeyn, wie er ſich ſelbſt in ſeinem Journale erklärt, d. i. um ſich aus einer höchſt achtungswerthen Beſcheidenheit kein Verdienſt anzumeſſen, das, wie er glaubte, Kanten ausſchlüſſig zukomme, das Verdienſt nämlich, durch die Aufdeckung aller möglichen Verirrungen der philoſophirenden Vernunft, und durch bedeutende, und für den Denker unverkennbare Winke, die auf den einzig möglichen Weg hinweiſen, die wahre Philoſophie herbey geführt zu haben. Gewiß ein hohes, bisher noch nicht erreichtes Verdienſt! Fichte machte nur auf das untergeordnete Verdienſt Anſpruch, unter Anleitung Kants jenen Weg wirklich betreten, und auf demſelben das Ziel der philoſophirenden Vernunft erreicht zu haben. Und dieſer Anſpruch war gewiß der beſcheidendſte von der Welt. Denn wenn einmal durch einen großen Mann alle möglichen Irrwege beſtimmt bezeichnet ſind, ſo ſcheint der Weg zur Wahrheit gar nicht mehr zu verfehlen zu ſeyn, indem die Wahrheit dem Irrthume gerade entgegen geſetzt iſt, und es nur Einen Weg zur Wahrheit giebt. Inventis facile eſt, addere.

§. 4.

Kants eigene Erklärung über ſeine Kritik.

Bey dieſer für Kanten äußerſt ehrenvollen Erklärung würde es für immer ſein Bewenden gehabt haben, wenn nicht Kant ſelbſt auf einmal mit einer Gegenerklärung aufgetreten wäre, die, wenn ſie ernſtlich gemeint iſt, jene ſchlechterdings unmöglich macht. Dieſes geſchah erſt vor kurzem, und gerade zu einem Zeitpunkte, wo man es am wenigſten vermuthet hätte, und auf eine Art, die weder dem Verſtande, noch dem Herzen des Philoſophen zu Königsberg Ehre macht.

In dieſer Erklärung, welche Kant in dem Intelligenzblatt der allg. Jen. Lit. Zeit. Nro. 199. im Jahre 1799. bekannt machte, ſagt er nun mit dürren Worten: „Ich erkläre hiemit, daß ich Fichte's „Wiſſenſchaftslehre für ein gänzlich unhaltba„res Syſtem halte. Denn eine Wiſſenſchaftslehre iſt „nichts mehr, oder weniger, als bloße Logik, welche „mit ihren Principien ſich nicht bis zum Materialen „des Erkenntniſſes verſteigt, ſondern vom Inhalte der„ſelben, als reine Logik abſtrahirt, aus welcher „ein reales Objekt heraus zu klauben vergebliche, und „daher auch nie verſuchte Arbeit iſt; ſondern wo, „wenn es die Transcendental-Philoſophie gilt, aller„erſt zur Metaphyſik übergeſchritten werden muß. Was „aber

„aber Metaphyſik nach Fichte's Principien betrifft,
„ſo bin ich ſo wenig geſtimmt, an derſelben Theil zu
„nehmen, daß ich in einem Antwortſchreiben ihm,
„ſtatt der fruchtloſen Spitzfindigkeiten (apices) ſeine
„gute Darſtellungsgabe zu cultiviren rieth, wie ſie ſich
„in der Krit. d. r. V. mit Nutzen anwenden läßt,
„aber von ihm mit der Erklärung: er werde doch
„das Scholaſtiſche nicht aus den Augen
„ſetzen, höflich abgewieſen wurde. — Hierbey
„muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die
„Abſicht unterzuſchieben, ich habe bloß eine Propä-
„deutik zur Transcendental-Philoſophie, nicht das
„Syſtem ſelbſt liefern wollen, mir unbegreiflich iſt.
„Es hat mir eine ſolche Abſicht nie in Gedanken kom-
„men können, da ich ſelbſt das vollendete Ganze
„der reinen Philoſophie in der Krit. d. r. V.
„für das beſte Merkmal derſelben geprieſen habe. —
„Da endlich (ein) Recenſent (in der Erlangiſchen Lit.
„Zeit.) behauptet, daß die Kritik in Anſehung deſſen,
„was ſie von der Sinnlichkeit wörtlich lehrt, nicht
„buchſtäblich zu nehmen ſey, ſondern ein jeder,
„der die Kritik verſtehen will, ſich allererſt des gehöri-
„gen (Beckiſchen, oder Fichtiſchen) Stand-
„punktes bemächtigen muß, weil der Kantiſche
„Buchſtabe eben ſo gut, wie der Ariſtoteliſche,
„den Geiſt tödte; ſo erkläre ich hiemit nochmals, daß
„die Kritik allerdings nach dem Buchſtaben zu
„verſtehen, und bloß aus dem Standpunkte
„des

„des gemeinen, nur zu ſolchen abſtrakten „Unterſuchungen hinlänglich cultivirten „Verſtandes zu betrachten iſt. — — Die „kritiſche Philoſophie muß ſich durch ihre unaufhalt„bare Tendenz zur Befriedigung der Vernunft in theo„retiſcher ſowohl, als moraliſch praktiſcher Abſicht „überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechſel der Meinun„gen, keine Nachbeſſerungen, oder ein anders „geformtes Lehrgebäude bevorſtehe; ſondern daß das „Syſtem der Kritik auf einer völlig geſicherten Grund„lage ruhend, auf immer befeſtigt, und auch für alle „künftige Zeitalter zu den höchſten Zwecken der Menſch„heit unentbehrlich ſey.“

Dieſe Erklärung Kants läßt gar keinen Zweifel mehr übrig in Abſicht auf ſeine Ueberzeugung, die er in Betreff ſeiner Kritik hegt. Sie iſt nach ihm nicht bloß Metaphyſik, ſondern das vollendeteſte Syſtem der Metaphyſik, das nicht einmal einiger Nachbeſſerungen fähig ſeyn ſoll. Ich habe mich über dieſe Erklärung Kants weitläuftiger erklärt in meiner Schrift: Geiſt der Philoſophie unſerer Zeit, und in meiner Abhandlung: ob Kants Kritik Metaphyſik enthalte? Hier will ich nur noch Folgendes bemerken: Wenn es Kanten unbegreiflich iſt, wie man ſeine Kritik nur für eine bloße Propädevtik zum eigentlichen Vernunftſyſtem, oder zur Transcendental-Philoſophie, und nicht

für dieſes Syſtem ſelbſt halten könne, ſo muß es den nachdenkenden Leſern der Kritik noch unbegreiflicher ſeyn, wie Kanten dieſe Behauptung unbegreiflich ſeyn könne, da nicht nur der ganze Inhalt der Kritik offenbar zeigt, daß Kant bloß bey dem, was durch das Bewußtſeyn gegeben iſt, ſtehen bleibt, und mit keinem Fuße das transcendentale Gebiet betritt, wo der eigentliche Urſprung des Gegebenſeyns liegt, und gezeigt wird, wie der menſchliche Geiſt alles, was ihm auf dem Reflexionspunkte als gegeben erſcheint, urſprünglich für ſich ſelbſt hervorbringe; ſondern da auch Kant ausdrücklich an verſchiedenen Stellen erklärt, daß ſeine Kritik weiter nichts ſey, als eine Propädeutik zu einem künftigen Syſteme der Metaphyſik, oder Transcendental-Philoſophie. Ich will nur einige Stellen aus der Kritik anführen. S. 869. unterſcheidet er ausdrücklich die Kritik von der Metaphyſik. „Die Philoſophie der reinen Ver„nunft, ſagt er da, iſt entweder Propädevtik „(Vorübung), welche das Vermögen Vernunft in „Anſehung aller reinen Erkenntniß a priori unterſucht, „und heißt Critik, oder zweitens das Syſtem „der reinen Vernunft (Wiſſenſchaft), die ganze (wahre „ſowohl, als ſcheinbare) philoſophiſche Erkenntniß „aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhan„ge, und heißt Metaphyſik.“ S. 874. rechnet er zum vollſtändigen Syſtem der Metaphyſik folgende 4 Hauptthelle: 1) Ontologie, 2) rationale Pſychologie,

gie, 3) rationale Kosmologie, 4) rationale Theologie. Herr Profeſſor Jakob zu Halle hat nun alle Materialien zu dieſen Theilen, die in der Kritik zerſtreut liegen, ſehr fleißig geſammelt, und dadurch eine Metaphyſik zu Stande gebracht, die in einer nach den Grundſätzen der Kritik durchgeführten Demonſtration beſtehet, daß es weder eine rationale Ontologie, noch eine dergleichen Pſychologie, noch Kosmologie, noch Theologie gebe, das heißt, eine Metaphyſik, die keine Metaphyſik iſt, und vielmehr die Unmöglichkeit jeder Metaphyſik, als ſolcher, zeigt. S. XXXVI. in der Vorrede ſagt Kant: „Die Kritik iſt die nothwen„dige, vorläufige Veranſtaltung zur Beför„derung einer gründlichen Metaphyſik, als Wiſſen„ſchaft, die nothwendig dogmatiſch, und nach der „ſtrengſten Foderung ſyſtematiſch, mithin ſchulgerecht „(nicht populär) ausgeführt werden muß. — In „der Ausführung des Plans, den die Kritik vor„ſchreibt, d. i. im künftigen Syſtem der Meta„phyſik, müſſen wir dereinſt der ſtrengen Methode „des berühmten Wolf folgen.“ — S. 24. heißt es: „Aus dieſem allen ergiebt ſich nun die Idee ei„ner beſondern Wiſſenſchaft, die Critik der reinen „Vernunft heißen kann. Denn iſt die Vernunft das „Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß „a priori an die Hand giebt. Daher iſt reine Ver„nunft diejenige, welche die Principien, etwas ſchlecht„hin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der

„reinen

„reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Prin„zipien ſeyn, nach denen alle reine Erkenntniſſe a „priori können erworben, und wirklich zu Stande ge„bracht werden. Die ausführliche Anwen„dung eines ſolchen Organon würde ein Syſtem „der reinen Vernunft verſchaffen. Da dieſes aber „ſehr viel verlangt iſt, und es noch dahin ſteht, ob „auch hier überhaupt eine Erweiterung unſerer Er„kenntniß, und in welchen Fällen ſie möglich ſey; ſo „können wir eine Wiſſenſchaft der bloßen Beurthei„lung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grän„zen, als die Propädevtik zum Syſtem der rei„nen Vernunft anſehen. Eine ſolche würde nicht „eine Doctrin, ſondern nur Critik der reinen „Vernunſt heißen müſſen, und ihr Nutzen würde in „Anſehung der Speculation wirklich nur negativ ſeyn, „nicht zur Erweiterung, ſondern nur zur Läuterung „unſerer Vernunft dienen, und ſie von Irrthümern „frey halten, welches ſchon ſehr viel gewonnen iſt. „Ich nenne alle Erkenntniß transcendental, die „ſich nicht ſowohl mit Gegenſtänden, ſondern mit un„ſerer Erkenntnißart von Gegenſtänden, ſo fern dies „a priori möglich ſeyn ſoll, überhaupt beſchäftiget. „Ein Syſtem ſolcher Begriffe würde Transcendental„Philoſophie heißen. Dieſe iſt aber wiederum für den „Anfang zu viel. Denn weil eine ſolche Wiſſenſchaft „ſowohl die analytiſche Erkenntniß, als die ſyntheti„ſche a priori vollſtändig enthalten müßte, ſo iſt ſie,

„ſo

„ſo weit es unſere Abſicht betrifft, von zu weitem Um-
„fange, indem wir die Analyſis nur ſo weit treiben
„dürfen, als ſie unentbehrlich nothwendig iſt, um die
„Principien der Syntheſis a priori, als warum es
„uns nur zu thun iſt, in ihrem ganzen Umfange ein-
„zuſehen. Dieſe Unterſuchung, die wir eigentlich nicht
„Doctrin, ſondern nur transſcendentale Critik (der
„künftigen Transſcendentalphiloſophie,
„wenn in dieſer ganzen Erklärung Kants ein Sinn
„liegen ſoll) nennen können, weil ſie nicht die Erwei-
„terung der Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern nur die Be-
„richtigung derſelben zur Abſicht hat, und den Pro-
„bierſtein des Werths, oder Unwerths aller Erkennt-
„niſſe a priori abgeben ſoll, iſt das, womit wir uns
„jetzt (in der Kritik) beſchäftigen. Eine ſolche Critik
„iſt demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu
„einem Organon, und wenn dieſes nicht gelingen
„ſollte, wenigſtens zu einem Canon derſelben, nach
„welchem allenfalls dereinſt das vollſtändige
„Syſtem der Philoſophie der reinen Ver-
„nunft, es mag nun in Erweiterung, oder bloßer
„Begränzung ihrer Erkenntniß beſtehen, ſowohl ana-
„lytiſch, als ſynthetiſch dargeſtellt werden könnte. —
„Die Transſcendental-Philoſophie iſt die Idee einer
„Wiſſenſchaft, wozu die Critik der reinen Vernunft
„den ganzen Plan architectoniſch, d. i. aus Principien
„entwerfen ſoll, mit völliger Gewährleiſtung der Voll-
„ſtändigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieſes Ge-
„bäude

„bäude ausmachen. Sie iſt das Syſtem aller Princi„pien der reinen Vernunft. Daß dieſe Critik nicht „ſchon ſelbſt Transſcendental-Philoſophie heißt, beru„het lediglich darauf, daß ſie, um ein vollſtändig Sy„ſtem zu ſeyn, auch eine ausführliche Analyſis der „ganzen menſchlichen Erkenntniß a priori enthalten „müßte. — — Zur Kritik der reinen Vernunft ge„hört demnach alles, was die Transſcendental-Philo„ſophie ausmacht, und ſie iſt die vollſtändige Idee der „Transſcendental-Philoſophie, aber dieſe Wiſ„ſenſchaft noch nicht ſelbſt, weil ſie in der „Analyſis nur ſo weit geht, als es zur vollſtändigen „Beurtheilung der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori „erfoderlich iſt."

Wenn nun Kant ſelbſt zwiſchen der Kritik der Vernunft, und dem Syſtem der Vernunft einen weſentlichen Unterſchied macht; wenn er ſeine Kritik ſelbſt nur als Propädevtik zu dem letzteren, das erſt noch zu erwarten ſey, erklärt, ſo müßte, wenn doch Kant dieſes Syſtem geliefert haben ſoll, außer der Kritik ein anderes Werk vorgezeigt werden können, worin er dieſes Syſtem dargeſtellt hätte. Aber wo exiſtirt denn dieſes Werk? Warum hat er ſich nicht darauf berufen? Soll aber die Kritik ſelbſt dieſes Werk ſeyn, das das vollendete Syſtem der Transſcendental-Philoſophie darſtelle, und zwar in einer ſo hohen Vollkommenheit, daß ihm kein Wechſel der

Meynungen, kein anders geformtes Lehrgebäude, ja nicht einmal eine Nachbeſſerung bevorſtehe; ſondern das auf einer völlig geſicherten Grundlage ruhend, auf immer befeſtigt, und auch für alle künftige Zeitalter zu den höchſten Zwecken der Menſchheit unentbehrlich ſey: ſo muß Kant zur Zeit, als er ſeine Erklärung wider Fichten ſchrieb, alle die Stellen ſeiner Kritik, wo er dieſelbe ſelbſt als bloße Propädevtik zur eigentlichen Metaphyſik erklärt, vergeſſen haben, welches bey ſeinem hohen Alter, und der bekannten Erſchöpfung ſeiner Geiſteskräfte auch leicht möglich iſt. Oder hat er das vollendete Vernunftſyſtem in verſchiedenen Schriften ausgeführt? Welches ſind denn dieſe Schriften, die ein Ganzes, das man Metaphyſik nennen könnte, ausmachen? Nach ſeiner eignen Erklärung gehört zu einem vollſtändigen Syſtem der Vernunft, als eigentlicher Metaphyſik nebſt der Ontologie 1) rationale Pſychologie, 2) rationale Kosmologie, und 3) rationale Theologie? Alle die Schriften nun, die auf dieſe weſentlichen Theile der Metaphyſik die nächſte Beziehung haben, enthalten bloße Bruchſtücke zu denſelben, die noch dazu ſehr unvollkommen ſind, indem ſie immer auf höhere Principien hinweiſen, die aber nicht aufgeſtellt werden. Kant bleibt in allen dieſen Schriften auf halbem Wege ſtehen, hält ſich bloß an das Gegebene, an das Produkt, und dringt nirgends in das ab-

ſolut

ſolut Produktive ein. Z. B. in der Grundlegung der Metaphyſik der Sitten greift er die Idee der Freyheit als etwas Gegebenes aus dem Bewußtſeyn heraus, eben ſo wie das Sollen, und behauptet bloß, daß jene als etwas Reales vorausgeſetzt werden müſſe, weil ſonſt kein Sollen möglich wäre. Er begründet alſo die eine Thatſache auf die andere. Aber die Idee der Freyheit, als etwas in dem Bewußtſeyn Gegebenes, als eine bloße Thatſache muß ſchlechthin genetiſch deducirt werden, aus einem abſoluten Princip, das, als ſolches, nicht gegeben ſeyn kann. Nur unter dieſer Bedingung kann über die Idee der Freyheit philoſophirt, oder eine Metaphyſik der Sitten zu Stande gebracht werden. Kant fühlte dieſe Nothwendigkeit ſelbſt. „Ich erfordere, „ſagt er daſelbſt in der Vorrede, zur Critik einer reinen praktiſchen Vernunft, daß, wenn ſie vollendet „ſeyn ſoll, ihre Einheit mit der ſpeculativen in einem „gemeinſchaftlichen Princip müſſe dargeſtellt „werden können; weil es doch am Ende nur eine „und dieſelbe Vernunft ſeyn kann, die bloß „in der Anwendung unterſchieden ſeyn muß. „Zu einer ſolchen Vollſtändigkeit konnte ich es aber „hier noch nicht bringen.“ Aber auch in keiner andern Schrift hat es Kant zu dieſer Vollſtändigkeit gebracht. Der Punkt, worin die theoretiſche und praktiſche Vernunft abſolut zuſammenfließet, und die Vernunft darſtellt als abſolute Einheit, die nur in der

Erſcheinung (auf dem Reflexionspunkte) in eine Zwey-heit (in ein theoretiſches und praktiſches Vermögen, oder in ein Subjektives, das Vorſtellen, und in ein Objektives, das Wollen) zerfällt — dieſer Punkt, den Kant immer nur vorausſetzt, aber nie beſtimmt aufſtellt, und daraus die Grundthatſachen des Bewußtſeyns herleitet, iſt gerade das erſte Princip der Transſcendental-Philoſophie. So lange dieſer Punkt nicht gefunden iſt, tappt man auf dem Gebiete der Philoſophie nur im Finſtern herum, und es iſt an das Gelingen eines durchaus haltbaren Vernunftſy-ſtems gar nicht zu denken. Nur aus der durchaus be-ſtimmten Erkenntniß dieſes Punktes läßt ſich auf eine vollkommen befriedigende Art zeigen, wie wir zu den nothwendigen Ideen der Freyheit, eines Weltganzen, und der Gottheit, wie auch zu den ihnen untergeord-neten Ideen, und allen möglichen Begriffen kommen. So lange man die Vernunft nur als bloße Erſchei-nung (wie ſie auf dem Reflexionspunkte gegeben iſt) kennet, läßt ſich gar keine Realität, weder in der ſinn-lichen, noch überſinnlichen Welt, mit Zuverläſſigkeit beſtimmen. Bey jeder möglichen Beſtimmung, die man in theoretiſcher und praktiſcher Rückſicht wa-gen mag, muß man immer in Beſorgniß ſtehen, daß man die Sache doch vielleicht nicht recht beſtimmt habe, und daß, wenn man die Vernunft als abſo-lute Einheit, oder wie ſie an ſich iſt, erkennen könnte, es wohl möglich ſey, daß man alles ganz an-

ders

ders würde beſtimmen müſſen, als man es wirklich nach der Anſicht der bloß erſcheinenden Vernunft beſtimmt hat. Dieſe unvermeidliche Beſorgniß führet nothwendig einen allgemeinen, und in Punkten, wo es die wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit betrifft, höchſt troſtloſen Skepticismus herbey, den doch Kant über den Haufen werfen wollte. Und das iſt auch wirklich das Ende vom Liede. Die Kantianer, die vor kurzem noch ein wildes Triumphgeſchrey über die abſolute Niederlage des Skepticismus anſtimmten, ſind nun ſelbſt größtentheils erklärte Skeptiker. Wenigſtens kann man ihnen nachweiſen, daß ihr ganzes Räſonniren weiter nichts iſt, als Skepticismus. „Das wiſſen wir nicht,“ iſt immer der letzte Beſcheid, den ſie ihren Gegnern geben, wenn es auf die Hauptpunkte des Wiſſens kommt.

Eben ſo bleibt Kant in ſeiner Naturmetaphyſik bey dem bloßen Produkte, in ſo fern es durch Raumerfüllung gegeben iſt, ſtehen, und erhebt ſich nie zu dem abſolut Produktiven, wovon die höhere Dynamik ausgehen muß, um zu erklären, wie denn die Raumerfüllung urſprünglich entſtehe, oder die Materie ſelbſt abſolut zu conſtruiren. Die Erklärung der Materie, die nur von der Thatſache der Raumerfüllung ausgehet, und nur auf das variable Verhältniß der verſchiedenen Dichtigkeitsgrade ſiehet, mag wohl hinreichend ſeyn für die Mechanik, aber angewandt auf die Naturphiloſophie, iſt ſie für dieſe ein wahres Bley, wie ſich Schelling ſehr charakteriſtiſch ausdrückt. In der Naturphiloſophie iſt nicht von der ſchon gegebenen

Raumerfüllung, nach welcher ſich eine Materie von der andern nur durch die verſchiedenen Grade der Dichtigkeit unterſcheidet, ſondern von der urſprünglichen Bildung der Materie, von den Bedingungen, unter welchen eine beſtimmte Raumerfüllung möglich iſt, oder von dem Produciren und Erfüllen des Raumes, als Akte, nicht als Thatſache, die Rede. Kant kennet nur zwey Kräfte in Abſicht auf die Materie, nämlich die Anziehungskraft, und die Repulſivkraft. Die Schwerkraft iſt ihm mit der Anziehungskraft identiſch. Dieſe zwey Kräfte halten ſich nun nothwendig das Gleichgewicht, und ſo kann nichts aus ihnen entſtehen. Denn zwey Kräfte, die einander das Gleichgewicht halten, heben ſich wechſelſeitig auf, in ſo fern keine zu einem Produkte kommen kann. Sie müſſen durch eine dritte Kraft aus dem Gleichgewichte geriſſen werden, wenn aus ihnen ein gemeinſchaftliches Produkt entſtehen ſoll. Welches iſt nun dieſe dritte Kraft, aus der in Verbindung mit den zwey übrigen die Entſtehung der Materie (der beſtimmten Raumerfüllung) begreiflich wird? Und welches iſt das abſolut Eine, das ſich ſelbſt in eine Triplicität theilt? Ueber dieſe Fragen findet man nirgends bey Kant Aufſchluß. Endlich in den Schriften, wo man eine Religionsphiloſophie erwarten ſollte, wird die Idee der Gottheit immer nur als gegeben vorausgeſetzt, und dieſem Gegebenſeyn gemäß die Realität derſelben bloß poſtulirt, ohne daß durch eine genetiſche Deduktion dieſer Idee aus einem abſoluten Princip die Rechtmäßigkeit und Nothwendigkeit dieſes Poſtulats gezeigt wird, und woraus hervorgehet, daß wir dieſes Poſtulat nur darum machen, weil wir die

eine

Idee der Gottheit gar nicht haben könnten, wenn ſie nicht an ſich abſolute Realität wäre, die ſich in der Erſcheinung (in dem reflektirten Bewußtſeyn) nur als Idee darſtellt. Ein bloßes Poſtulat zu Gunſten irgend einer Idee, die begründet werden ſoll, kann ihr in Ewigkeit keine Realität verſchaffen, wenn nicht zugleich gezeigt wird, daß die Idee gar nicht in uns vorkommen könnte, wenn ſie nicht an ſich real wäre. Es muß in Abſicht auf die Gottheit gezeigt werden, daß das Bewußtſeyn überhaupt nicht möglich ſey; daß kein Vernunftweſen ſagen könne: Ich bin, oder dieſes Objekt iſt, wenn die Idee der Gottheit nicht Realität hat.

Kant ſetzt abſolute Einheit der Vernunft voraus, aber er läßt es unbeſtimmt, was denn der Charakter dieſer abſoluten Einheit ſey. Aber das iſt zur philoſophiſchen Einſicht keinesweges hinreichend. Auch der gemeinſte Menſchenſinn ſetzt dieſelbe voraus, ſonſt würde er nicht alle Beſtimmungen des Bewußtſeyns auf das Eine, unzertheilbare Ich beziehen, und ſagen können: Ich empfinde, ich ſchaue an, ich reflektire, ich denke, ich will. Es würde gar kein Bewußtſeyn möglich ſeyn. Denn dieſes entſtehet nur dadurch, daß das Ich vor aller Reflexion, durch bloßen Vernunftinſtinkt ſich als abſolute Einheit ſetzt, und dann die Beſtimmungen des in der Erſcheinung unendlich zerſtreueten Ich, das ſich in jedem Momente gleichſam als ein anderes, neues, und ſich ſelbſt entgegengeſetztes Ich darſtellt, auf ſich ſelbſt, als das abſolut Eine und unwandelbare Ich beziehet. In der Erſcheinung iſt das Ich ein unendlich Mannigfaltiges;

 auf

denn es iſt in jedem Momente anders beſtimmt. Würde nicht bewußtlos ein abſolutes, ſchlechthin unwandelbares Ich, das ſeinem wahren Charakter nach nie erſcheint, geſetzt und gefodert, als etwas, das ſchlechthin ſeyn ſoll, ſo würde das Ich nie mit ſich ſelbſt einheimiſch werden; das Ich in den Momenten B. C. D. u. ſ. w. würde ſich nie mit dem Ich im Momente A vergleichen, und ſagen können: Ich war ſo beſtimmt, und nun bin ich das. Kant ſpricht immer von der Einheit des Bewußtſeyns, und von der Nothwendigkeit, daß alles, was gedacht werden ſoll, in die Einheit des Bewußtſeyns aufgenommen werden müſſe. Dieſes beten ihm ſeine blinden Verehrer auch unaufhörlich nach. Aber man ſchlage alle Schriften ſeiner geiſtloſen Anhänger nach, und ſehe zu, ob man auch nur den geringſten Aufſchluß über dieſe vorausgeſetzte Einheit des Bewußtſeyns erhalte. Wie iſt dieſe Einheit möglich? Nur unter der Bedingung, daß die theoretiſche und praktiſche Vernunft urſprünglich nur Eine ſey, die ſich bloß in der Erſcheinung in ein Subjektives und Objektives (Vorſtellen und Wollen) trennt, folglich nur der durch die Erſcheinung beſtimmten Anſicht nach, keinesweges aber an ſich verſchieden iſt. Bis auf dieſen Punkt gehet Kant, aber keinen Schritt weiter. Und bis auf dieſen Punkt gehet auch der gemeinſte Menſchenſinn, der nothwendig die in der Erſcheinung als ein Mannigfaltiges ſich darſtellende Vernunft, an ſich als abſolut Eine ſetzen muß, um die verſchiedenen, ins Unendliche ſich vervielfältigenden Beſtimmungen des Bewußtſeyns auf ſich ſelbſt, als identiſches Subjekt, beziehen, und ſagen zu können: Ich empfinde dieſes, jenes, ich denke dieſes, jenes u. ſ. w.

Alſo in dem bloßen Fodern, oder Setzen der abſoluten Einheit der urſprünglichen Vernunft beſtehet das Weſen der Philoſophie noch nicht, wenn jene Einheit ganz unbeſtimmt gelaſſen wird. Jeder Menſch, jedes Vernunftweſen ſetzet, durch bloßen Vernunftinſtinkt getrieben, jene Idee voraus, und handelt darnach. Beſtünde daher in dieſer Vorausſetzung das Weſen der Philoſophie, ſo müßte jeder Menſch Philoſoph ſeyn. Kant unterſcheidet ſich von jedem Nichtphiloſophen nur dadurch, daß er auf dieſe im Bewußtſeyn gegebene Idee der abſoluten Einheit der Vernunft beſonders reflektirt, und ſie als gegeben, obgleich in ihrer ganzen Unbeſtimmtheit, zum klaren Bewußtſeyn erhebt, ſtatt daß der gemeine Menſch nicht darauf reflektirt. Der gemeine Mann hat immer bloß die Objekte im Auge, ohne auf die denſelben entſprechenden Begriffe zu reflektiren. Wer die Gewandheit hat, von den Objekten, die zuerſt im Bewußtſeyn vorkommen, zu abſtrahiren, und auf die ihnen entſprechenden Begriffe zu reflektiren, der verräth freylich eine höhere Geiſtesscultur, als der, deſſen Geiſtesblick bloß durch das Objektive fixirt iſt. Aber er iſt darum noch nicht Philoſoph. Der Philoſoph reflektirt nicht bloß auf die im Bewußtſeyn gegebenen Begriffe, und Ideen, ſondern er ſucht die Urquelle auf, aus der ſie ſämmtlich fließen, und deducirt ſie. Dieſes iſt aber nur möglich unter der Bedingung, daß er ſich zu einer durchaus beſtimmten Einſicht der Urquelle erhebt, und ſich nicht bloß befriediget mit der Foderung, daß alle Begriffe, und Ideen aus einer gemeinſchaftlichen Urquelle entſpringen müſſen, ohne ſich um die Beſtimmtheit derſelben zu bekümmern. Ein durch-

aus unbeſtimmtes Princip hilft in der Philoſophie zu nichts; es läßt ſich nichts Beſtimmtes daraus deduciren. Die Philoſophie iſt ihrem Weſen nach nichts anders, als ein Deduciren des Gegebenen aus einem abſoluten, zur beſtimmteſten Erkenntniß erhobenen, Princip. Durch die durchgängige Beſtimmtheit des Princips wird erſt die Deduction beſtimmt, und zwar mit abſoluter Nothwendigkeit beſtimmt, ſo daß man von jedem Objekte (Gegebenſeyn) mit untrüglicher Gewißheit ſagen kann, es ſey das, oder jenes, und könne ſchlechthin nichts anderes ſeyn, ſo gewiß das Princip, aus dem es deducirt wird, dieſen abſolut beſtimmten Charakter, und keinen andern hat.

Wenn nun die Einheit des Bewußtſeyns nur unter der Bedingung möglich iſt, daß die, als Zweyheit erſcheinende Vernunft, als theoretiſches, und praktiſches Vermögen, urſprünglich nur Eine ſey, ſo iſt dieſe an ſich Eine Vernunft der abſolute Punkt, an dem alles, was immer im Bewußtſeyn vorkommen kann, hängt, und dadurch ſeine Beſtimmtheit, und Haltbarkeit erhält. Die Hauptaufgabe der Philoſophie beſtehet alſo darinn, zu beſtimmen, was denn die Eine Vernunft, die unbeſtimmt vorausgeſetzt, und gefodert wird, an und für ſich ſey; worinn ihr weſentlicher, abſoluter Charakter beſtehe. Dieſe Beſtimmung muß ſo vollkommen, und erſchöpfend ſeyn, daß in Abſicht auf das abſolute Weſen der Vernunft gar kein dunkler Punkt mehr übrig bleibe. Kein Gegenſtand der Erfahrung iſt, als ſolcher, durchaus beſtimmbar. Denn jeder ſolcher Gegenſtand iſt als etwas

was der Vernunft Zufälliges zu betrachten, das in der Zukunft unendliche Modifikationen annimmt, die die Vernunft, eben weil ſie ihr zufällig ſind, nicht durchaus, oder nach allen möglichen Beſtimmungen anticipiren kann. So weit das Zufällige gegeben iſt, kann es aus dem abſoluten Princip, wenn dieſes durchaus beſtimmt iſt, erklärt werden; aber dann verliert es den Charakter des Zufälligen, und nimmt den des Nothwendigen an. Man ſagt alsdenn, daß die Erſcheinung (das Zufällige) nicht anders ausfallen konnte, als ſie wirklich ausgefallen iſt, weil etwas anderes, als nächſter Grund, und zuletzt etwas, als abſoluter Grund, beſtimmt geſetzt wird, woraus die gegebene Erſcheinung unmittelbar, und mittelbar ihre Beſtimmung erhielt. Aber das Inviduelle in der Zukunft iſt durchaus zufällig, inſofern es von bloßer Empfindung, die noch nicht gegeben iſt, ſondern erſt gegeben werden ſoll, abhängt, und noch kein beſtimmter Grund da iſt, aus dem die individuelle Empfindung der Zukunft anticipirt werden kann. Das Weſentliche der Erfahrung, oder das, ohne welches gar keine Erfahrung möglich iſt, kann zwar durch die Vernunft anticipirt werden, weil dieſes die Vernunft aus ihrem Weſen ſelbſt producirt; aber nicht das Zufällige der Erfahrung, weil dieſes nicht im Weſen der Vernunft liegt. So liegt es im Weſen der Vernunft, einen Raum zu produciren, wenn ſie ſich zum Selbſtbewußtſeyn erheben ſoll. Demnach kann ich mit eben der Untrüglichkeit, als ich mir meiner ſelbſt bewußt bin, zum voraus für die ganze Ewigkeit wiſſen, daß ich als beſchränktes Weſen immer in einem beſtimmten Raum überhaupt ſeyn werde; aber ich kann

nicht wiſſen, welches die individuelle Beſtimmtheit deſſelben ſeyn werde.

Aber mit der Vernunft verhält ſichs ganz anders, als mit den Erfahrungsgegenſtänden. Sie kann ihr Weſen unmittelbar anſchauen. Und da es an ſich nicht, wie das der Erfahrungsgegenſtände, in einer unendlichen, nie ganz zu überſehenden Mannigfaltigkeit, ſondern in abſoluter Einheit beſtehet, ſo kann ihr bey der intellektuellen Anſchauung ihrer ſelſt nicht der geringſte Punct ihres Weſens verborgen bleiben, weil ſie ſelbſt ihrem ganzen Weſen nach nur ein abſolut einfacher, ſich ſelbſt anſchauender Punkt, iſt. Dieſer Punkt iſt nicht etwas todtes (ein bloßes Seyn, oder eine Subſtanz, die erſt in Thätigkeit geſetzt werden muß) ſondern er iſt an ſich nichts, als ein Handeln, das nur von ſich ſelbſt abhängt, und daher ſchlechthin einfach iſt; nur in der Selbſtanſchauung zerfällt es in eine Zweyheit, in ein Subjektives, und Objektives, (in ein Vorſtellen, und Wollen). Die theoretiſche, und praktiſche Vernunft iſt bloß eine Erſcheinung des urſprünglich abſolut Einen Handels, das ſich ſelbſt beſtimmt, und daher weder eine Subſtanz, noch eine Urſache, als Grund ſeiner ſelbſt, inſofern es abſolut iſt, vorausſetzt. Iſt die Vernunft an ſich ein bloßes abſolutes Handeln, das als ſolches gar nichts vorausſetzt, ſo iſt ſie zwar inſoferne ſchlechthin unbeſtimmt, und unbeſtimmbar, als kein höherer Anknüpfungspunkt vorausgeſetzt werden kann: aber ſie iſt inſofern durchaus beſtimmt, als alles das, was als kein ſolches abſolutes Handeln geſetzt wird, den Charakter der Vernunft durchaus nicht ha-

haben kann. Was immer von einem andern abhängt, iſt inſofern das abſolute Gegentheil der Vernunft.

So wiſſen wir denn, was die abſolut Eine Vernunft, die Kant nur vorausſetzt, aber nie ihrem weſentlichen Charakter nach beſtimmt, an ſich iſt. So wird die todte, bloß gegebene, als Produkt vorliegende, Idee der abſoluten Einheit der Vernunft, worauf ſich alle Einheit des Bewußtſeyns gründet, den Feſeln des Todes entriſſen, und nicht nur ins Leben verſetzt, ſondern auch als die Urquelle alles Lebens in Rückſicht auf alles das, was Gegenſtand des Bewußtſeyns werden kann, beſtimmt aufgeſtellt. Ohne dieſe lebendige, und durchaus beſtimmte Einſicht der Einen Vernunft an ſich iſt an kein Vernunftſyſtem zu denken. Da ſich nun Kant zu dieſer Einſicht nicht nur keinesweges erhoben, ſondern auch durch die Behauptung, daß wir nur Erſcheinungen, keineswegeſ aber das Wahre an ſich erkennen können, ſogar die Möglichkeit jener Einſicht geläugnet hat, ſo kann ſeine Behauptung, daß er das vollendete, der Ewigkeit trotzende, und nicht einmal einer Nachbeſſerung fähige Vernunftſyſtem aufgeſtellt habe, nur aus der Unwiſſenheit des weſentlichen Charakters, das ein abſolutes Syſtem haben muß, entſprungen ſeyn. Durch ſeine Erklärung gegen Fichte hat er ſich ſelbſt in die Klaſſe der Nichtphiloſophen herabgeſetzt, und gezeigt, daß er noch nicht wiſſe, was zum Weſen der Philoſophie gehört. Wozu ſollte auch wohl eine Philoſophie frommen, die eine wächſerne Naſe hat, welche jede Sekte drehen, und formen kann, wie es ihr beliebt? Es iſt doch unläugbar, daß alles, was außer der Ver-

 nunft

nunſt geſetzt werden mag, durch die Vernunft beſtimmt werden müſſe. Sie iſt das einzig mögliche Organon zur Beſtimmung aller Realität. Soll ſie nun der Maaßſtab alles außer ihr Beſtimmbaren ſeyn, ſo muß ſie ſelbſt zum voraus durchgängig beſtimmt ſeyn. Ein Maaßſtab, von dem ich gar nichts weiß, deſſen Charakter, als Maaßſtabes, ich nicht durchaus kenne, iſt mir ſchlechterdings unbrauchbar zur Beſtimmung anderer Gegenſtände, die durch denſelben gemeſſen werden ſollen. Iſt die Vernunft an ſich durchaus unbeſtimmbar, ſo hat alles Philoſophiren, ſo wie alles zuverläſſige, und ſichere Wiſſen ein Ende. Die Behauptungen des Idealiſten, Materialiſten, und Skeptikers ſind alle gleich wahr, ſo widerſprechend ſie auch an ſich ſind. Jeder beſtimmt die Vernunft anders; und ſo folgt aus der willkürlichen Beſtimmung ſein ganzes Syſtem mit abſoluter Nothwendigkeit. Eigentlich hat dann bloß die ſkeptiſche Parthey recht, die eben ſo, wie Kant, von der abſoluten Grundbehauptung ausgehet, daß die Vernunft an ſich nicht beſtimmt werden könne. Dann haben wir aber in Anſehung keines einzigen Gegenſtandes ein feſtes Wiſſen; ſondern wir können immer nur ſagen: es ſcheint, daß ſich die Sache ſo verhalte. Wenn der Materialiſt behauptet, daß die Vernunft an ſich bloße Materie, und das Reſultat einer beſtimmten Organiſation ſey; und wenn der Idealiſt das abſolute Gegentheil, ohne ein Mittelglied, als Vereinigungspunkt in Abſicht auf das Ich anzunehmen, davon behauptet, ſo können, nach der Vorausſetzung des Skeptikers, zwar beyde Recht haben; es kann ſeyn, daß die Vernunft an ſich ein bloßes Naturprodukt, oder ein Reſultat der Or-

Organiſation ſey; es kann aber auch das Gegentheil ſtatt haben. Der Materialiſt, und Idealiſt verſehen es nur darinn, daß ſie beyde etwas behauptend ſetzen, das ſie nur problematiſch, als ſeyn könnend, ſetzen ſollten. Das iſt auch das Endreſultat der ganzen Kritik, wenn man von ihrer Grundbehauptung aus, daß man die Vernunft an ſich nicht erkennen, und beſtimmen könne, conſequent ſchließt. Das bloße Behaupten, daß der Skeptiker unrecht habe, hilft nichts, wenn die Behauptung durch das Grundprincip, von dem auch der Skeptiker ausgehet, offenbar umgeſtoßen wird.

§. 5.

Hauptfehler der Kritik.

Der Hauptfehler der Kantiſchen Kritik beſtehet darinn, daß, wenn ſie, wie Kant in ſeiner Erklärung wider Fichte ſelbſt fodert, nach dem Buchſtaben, und nach dem Standpunkte des natürlichen, zu abſtrakten Unterſuchungen nur hinreichend cultivirten Verſtandesgebrauches erklärt werden ſoll, ſie bloß auf dem Reflexionspunkte ſtehen bleibt. Nach dieſer Anſicht iſt es nun durchaus unmöglich, ein eigentliches Vernunftſyſtem, oder das, was den Namen einer wahren Tranſcendentalphiloſophie verdient, zu Stande zu bringen. Der Philoſoph ſoll uns nicht bloß erzählen, was nach dem Reflexionspunkte im Bewußtſeyn vorkommt, ſondern er ſoll es erklären, und deduciren; er ſoll zeigen, wie der Reflexionspunkt ſelbſt

mit allen auf demſelben vorkommenden Objekten, und Beſtimmungen möglich ſey; wie es der menſchliche Geiſt urſprünglich mache, um ſich zu den Vorſtellungen, die auf dem Reflexionspunkte, als gegeben vorkommen, und zu dem Reflexionspunkte ſelbſt zu erheben. Auf dem Reflexionspunkte herrſchet nichts, als Empirismus, der nichts weniger, als Philoſophie, ſondern bloß das Materiale iſt, das die Philoſophie bearbeiten, und aus Principien, die über alle Empirie hinüber liegen, deduciren ſoll. Nicht der iſt Philoſoph, der Thatſachen aus Thatſachen erklärt, ſondern der zeigt, wie überhaupt eine Thatſache möglich iſt. Auch nicht der iſt Philoſoph, der Thatſachen, ſo wie ſie gegeben ſind, bloß analyſirt, und die Merkmale, die als nothwendig, und allgemein erſcheinen, von denen abſondert, die ſich mit dem Charakter der Zufälligkeit darſtellen. Durch die bloße Analyſis kann nichts in irgend einen Gegenſtand des Denkens gebracht werden, was nicht ſchon in ihm, ſofern er gegeben iſt, liegt. Wir wollen hier nur problematiſch ſetzen (was wir in der Folge apodiktiſch, und bis zur Evidenz bewieſen werden), daß das Reale an ſich, oder das, was den Erſcheinungen zum Grunde liegt, auf dem Reflexionspunkte nach einem ſeinem urſprünglichen Weſen ganz entgegengeſetzten Charakter erſcheine, und erſcheinen müſſe, ſo iſt klar, daß durch keine noch ſo erſchöpfende Analyſis der gegebenen Erſcheinungen der wahre Charakter des an ſich Wahren gefunden werden könne. Denn die Analyſis entwikkelt nur, was in der Erſcheinung, als ſolcher, liegt; aber ſie kann nichts derſelben Fremdes in ſie hineinbringen. Alſo wird auch in den abſolut letzten End-

punkten der Erſcheinungswelt, auf die man durch die Analyſis kommen kann, dieſelbe täuſchende, und verkehrte Anſicht liegen, die in der gegebenen Syntheſis vorkommt; ja ſie wird dann nur mit deſto grellerem Lichte in die Augen ſpringen. Dieſe Vorausſetzung macht Kant ſelbſt. Seine Kritik ſetzt den Denker bey den letzten Punkten, die einer Analyſe fähig ſind, nieder, wo nichts als Widerſprüche, nach der Anſicht des Reflexionspunktes, herrſchen, ſo daß Satz und Gegenſatz mit gleich ſtarken Gründen behauptet werden kann. Dieſe Widerſprüche gehen aus den urſprünglichen Denkgeſetzen (Kategorien) hervor, nach welchen alles, was Gegenſtand des Denkens ſeyn ſoll, als beſtimmt, und beſtimmend, oder umgekehrt, als beſtimmend, und beſtimmt zugleich gedacht werdeu muß, wodurch das Weſen des Abſoluten, das die Vernunft vorausſetzen muß, nothwendig aufgehoben wird. Das abſolut Letzte nämlich, worauf die Analyſis kommen kann, iſt die Idee des Abſoluten, inſofern ſie gegeben iſt. Was iſt nun der Inhalt dieſer Idee? wie ſoll ſie gedacht werden? Auf dem Reflexionspunkte, auf dem die Handlung des Denkens als die abſolute, und urſprüngliche Handlung des menſchlichen Geiſtes erſcheinet, kann dieſe Idee nicht anders gedacht werden, als nach den Geſetzen des Denkens. Nach den Geſetzen des Denkens aber iſt jeder denkbare Gegenſtand beſtimmt, und beſtimmend zugleich, welches in Abſicht auf das Abſolute ein offenbarer Widerſpruch iſt. Denn iſt das Abſolute beſtimmt durch ein Höheres, ſo iſt es nicht abſolut. Aber nach den Geſetzen des Denkens muß alles, was beſtimmt iſt, durch ein Höheres beſtimmt ſeyn.

Die

Die Grundkategorie, von der alle übrigen entſpringen, oder vielmehr nur verſchiedene Anſichten ſind, iſt die der Relation. Nach dieſer aber muß alles, was gedacht werden ſoll, theils als Subſtanz, theils als Urſache betrachtet werden. Die weſentliche Form des Bewußtſeyns beſtehet überhaupt darinn, daß es in ein Subjektives, und Objektives, oder in ein Vorſtellendes, und Vorgeſtelltes zerfällt. Dieſes Geſetz, ein Inneres, und Aeußeres zu ſetzen, trägt auch das Ich nothwendig aus ſich ſelbſt heraus, und trägt es in alle möglichen Gegenſtände des Denkens hinein. Das Innere, und Aeußere in Abſicht auf dieſelben iſt das Geſetz der Cauſalität und Subſtanzialität. Was als Urſache von einer Erſcheinung gedacht wird, iſt das Innere derſelben, das Beſtimmende, Subjektive; und was als Subſtanz, oder Objekt gedacht wird, iſt das Aeußere. Das Innere iſt das Wirken, Beſtimmen ſelbſt; das Aeußere das Bewirkte, das Produkt, das, als ſolches, nicht wirkt, ſondern bloß iſt, und beſtehet. Aber ſelbſt das eigentliche Innere, das Wirken, zerfällt wieder in ein Subjektives, und Objektives. Es kann kein Wirken gedacht werden ohne Seyn, und kein Seyn ohne ein Wirken. Das Seyn ſcheint von dem Wirken verſchieden zu ſeyn. Aber es iſt es nicht an ſich; Wirken, und Seyn ſind nur zwey verſchiedene Anſichten des ſchlechthin Identiſchen. Das Abſolute muß durchaus einfach, und mit ſich ſelbſt identiſch ſeyn. Und dennoch muß es, ſobald es gedacht wird, in eine Duplicität zerfallen. Es wird nothwendig gedacht, ſubjektiv, als ein abſolutes Wirken, und objektiv als abſolutes Seyn. Subjektiv erſcheint es, als der lebendige Akt ſelbſt, ob-

jek-

jektiv als der ruhende Grund dieſes Aktes, als Subſtanz. Aber iſt darum das Abſolute an ſich ein Mannigfaltiges, das ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt? Keinesweges. Sowohl die Mannigfaltigkeit, als die Entgegengeſetztheit iſt ein bloßes Reſultat der Geſetze des Denkens, nach welchen nichts gedacht werden kann ohne ſubjektive und objektive Anſicht. Beydes iſt alſo nur eine Erſcheinung, keinesweges aber etwas an ſich.

So zerfällt auch wieder die objektive Anſicht des Abſoluten, ſo wie eines jeden beſchränkten Gegenſtandes, in eine neue Duplicität. Es kann nämlich keine Subſtanz gedacht werden ohne Accidenzen, und umgekehrt; ſo wie keine Urſache ohne ein Bewirktes, und kein Bewirktes ohne eine Urſache vorgeſtellt werden kann. Der menſchliche Geiſt verfährt immer anknüpfend. Auch wo ihm die Erfahrung keinen höheren Anknüpfungspunkt an die Hand giebt, da poſtulirt er ſelbſt einen, um nur das Vorhandene, es ſey nun ein Wirken, oder ein Seyn (Beſtehen) denken zu können. Nach dieſer nothwendigen Handlungsweiſe verwandelt er das Wirken, das er wahrnimmt, in ein Bewirktes, indem er ein höheres Wirken ſetzt, das er nicht wahrnimmt, um das wahrgenommene Wirken ſich zu erklären. Ein Wirken, das von einem höheren Wirken abhängen ſoll, iſt ſelbſt ein Bewirktes. Eben ſo verwandelt er das wahrgenommene Seyn, das Beſtehen, die Subſtanz in ein Accidenz, indem er eine höhere Subſtanz, die er nicht wahrnimmt, ſetzt, als das Subſtrat, in welchem die wahrgenommene Subſtanz ihr Beſtehen haben ſoll. So knüpft er das wahrgenommene Wirken, und Seyn immer an etwas Hö-

heres, das er bloß poſtulirt, und dann aufſucht, und nicht ruhet bis er es gefunden hat. Mit dem gefundenen höheren Anknüpfungspunkte verfährt er wieder auf dieſelbe Art, und ſo ins Uneudliche fort. Nirgends findet er auf dem Gebiete des Reflexionspunktes ein Etwas, wo er ſtehen bleiben könnte. Er eilet immer dem auf jenem Punkte Gegebenen zuvor, und ſchleppt, ſo zu ſagen, die ganze Kette des Gegebenen nach ſich. Der Ring aber, an welchem er die ganze Kette feſthält, iſt immer bloß etwas Ideales, das noch nicht wirklich iſt, ſondern erſt wirklich werden ſoll. Beziehet nun der menſchliche Geiſt das Wahrgenommene, es mag ein Wirken, oder Beſtehen, Urſache, oder Subſtanz ſeyn, auf das Ideale, das bloß poſtulirt wird, als Beſtimmungsgrund des Wahrgenommenen, ſo erſcheint das Wahrgenommene beſtimmt; es iſt nach dem Geſetze der Cauſalität, und Subſtanzialität anzuſehen theils als ein Bewirktes, theils als ein Accidenz, je nachdem das Höhere, wodurch es beſtimmt werden ſoll betrachtet wird entweder, als Urſache, oder als Subſtanz. Beziehet er aber das Wahrgenommene auf etwas Tieferes, das ſchon wahrgenommen, und folglich zur Realität erhoben iſt, ſo erſcheint es als beſtimmend; und es iſt nach denſelben Geſetzen der Cauſalität, und der Subſtanzialität anzuſehen theils als Urſache, theils als Subſtanz. Alſo derſelbe Gegenſtand des Denkens erſcheint zugleich als beſtimmt, und als beſtimmend. Aber das Beſtimmtſeyn, und das Beſtimmen iſt ſich nicht an ſich entgegengeſetzt; ſondern beydes iſt nur eine verſchiedene Anſicht deſſen, was an ſich identiſch iſt, und nur im Akte des Denkens in ein Entgegen-

gen-

gengeſetztes zerfällt. Auf dem Gebiete des Denkens iſt nichts an ſich; ſondern alles iſt nur ſo, wie es der menſchliche Geiſt macht. Alſo giebt es hier nichts, das an ſich bloß Subſtanz, oder bloß Accidenz, auch nichts, das an ſich bloß Urſache, oder Produkt wäre. Sondern derſelbe Gegenſtand iſt Subſtanz, oder Accidenz, Urſache, oder Bewirktes bloß darum, weil denſelben der menſchliche Geiſt zu dem Einen, oder zu dem andern macht. Daſſelbe Ding iſt Accidenz, wenn es auf etwas Höheres, und Subſtanz, wenn es auf etwas Tieferes bezogen wird. Eben ſo iſt es Produkt, oder Urſache, ſo, wie es an etwas Höheres, oder Tieferes angeknüpft wird. Durch dieſe verſchiedene Anſicht, und Beziehung fällt der Widerſpruch weg. Es iſt nämlich nicht in derſelben Rückſicht beſtimmt, und beſtimmend zugleich. Alles Wahrgenommene, das beſtimmt gedacht werden ſoll, muß an etwas Höheres, und Tieferes angeknüpft werden; und ſo wird es auch nothwendig ein Beſtimmtes, und Beſtimmendes zugleich. Wäre kein höheres, und tieferes Glied mehr denkbar, dann wäre es widerſprechend, ein ſolches Etwas, das in kein Verhältniß mehr geſetzt werden könnte, als beſtimmt, und beſtimmend zugleich zu denken. Giebt es über den höchſten Gattungsbegriff nicht noch etwas Höheres, das, als ſolches kein Gattungsbegriff mehr ſeyn kann, ſondern über alles, was Gattung heißen mag, unendlich erhaben iſt (und das iſt das eigentliche Ueberſinnliche, Abſolute, das ſich in der Erſcheinungswelt erſt zur Gattung, die ſelbſt Erſcheinung iſt, herabſtimmt), ſo iſt es widerſprechend, einen ſolchen Gattungsbegriff als beſtimmt zu denken. Denn ein Gattungsbegriff überhaupt kann nur durch eine hö-

he-

here Gattung beſtimmt ſeyn. Wird ein etwas, als abſolut Letztes betrachtet, ſo kann es nicht als **beſtimmend** gedacht werden; denn es iſt nur **beſtimmend** in Beziehung auf ein tiefer ſtehendes Glied, welches aber hier abſolut geläugnet wird.

Alſo auf dem Gebiete des Sinnlichen, welches allein ein Gegenſtand des Denkens ſeyn kann, weil hier ein ewiges Anknüpfen ſtatt hat, iſt der Widerſpruch in Abſicht auf die Geſetze des Denkens, nach welchen derſelbe Gegenſtand als beſtimmt, und beſtimmend, als Accidenz, und Subſtanz, Produkt, und Urſache, und endlich als Subſtanz, und Urſache, oder umgekehrt, als Urſache, und Subſtanz gedacht werden muß, bloß inſoferne zu löſen, als das **Ideale**, das als höherer, oder auch tieferer Anknüpfungspunkt bloß gefodert wird, um das Wahrgenommene denken zu können, wirklich immer in ein **Reales** übergeht, oder durch eine künftige Erfahrung beſtätigt wird. Das Denken iſt nämlich ein immerwährendes **Auf-** und **Niederſteigen**. Bey dem **Aufſteigen** wird anfangs bloß idealiter etwas geſetzt, das der Grund des Wahrgenommenen ſeyn ſoll. Der menſchliche Geiſt ſuchet alsdenn in der wirklichen Erfahrung dieſen Idealgrund auf, und macht denſelben, ſo bald er ihn gefunden hat, zum Realgrund. Es iſt mir die Erſcheinung C gegeben. Ich ſetze irgend ein X als Grund derſelben. Ohne das **ideale** Setzen des X iſt für mich gar keine Erſcheinung da. Ich kenne zwar X noch nicht; aber ſetze doch nothwendig einen in der Zukunft zu beſtimmenden Grund, ſo wie ich die Erſcheinung C ſetze. Ich kann mich nicht beruhigen, bis ich den **unbeſtimmten**

Grund in einen beſtimmten, oder den Ideal⸗grund in einen Realgrund verwandelt ſehe. Dieſe Verwandelung muß durch meine eigne Thätigkeit geſchehen. Ich ſuche in der Erſcheinungswelt eine höhere Erſcheinung auf, um zu ſehen, ob ſich daraus C vollkommen erklären laſſe. Ich finde die Erſcheinung A, und entwickele ſie; finde aber, daß daraus B, nicht aber C entſtehe. In B iſt zwar etwas dem C Gleiches, aber auch etwas demſelben Ungleiches, und daher iſt es nicht C. Ich entwickele nun B, und finde, daß daraus C entſtehen müſſe. Nun habe ich den Realgrund von C gefunden. Das unbekannte, und unbeſtimmte X, das ich anfangs als bloßen Idealgrund geſetzt habe, gehet nun in ein Beſtimmtes über; und dieſes iſt B. B iſt mir nun der beſtimmte Realgrund von C; er iſt nur dadurch beſtimmt, daß ich einſehe, aus B habe nur C, und nichts anders entſtehen können. Er iſt aber in einer andern Rückſicht auch beſtimmend, inſofern nämlich C die einzig beſtimmte Folge von ihm iſt. Der Grund iſt durch die Folge beſtimmt, und inſofern iſt die Folge beſtimmend, und die Folge iſt durch den Grund beſtimmt, und inſofern iſt der Grund beſtimmend. Jedes Glied der Syntheſis iſt alſo beſtimmend, und beſtimmt zugleich, und umgekehrt. Bey den Aufſteigen hat alſo das Geſetz des Denkens ſtatt, daß nichts, als das abſolut Höchſte betrachtet werden kann. Es wird immer ein höherer Anknüpfungspunkt anfangs bloß poſtulirt, und unbeſtimmt geſetzt; dann aber durch den unaufhaltbaren Forſchungsgeiſt wirklich in der Erfahrung gefunden, und beſtimmt geſetzt.

Bey dem Niederſteigen hat das Geſetz ſtatt, daß nichts als das abſolut Letzte betrachtet werden darf. Es wird hier anfangs bloß ein ideales Glied, das dem Wahrgenommenen untergeordnet ſeyn ſoll, unbeſtimmt geſetzt, und gefodert. Es hat hier daſſelbe Verhältniß, wie bey dem Aufſteigen ſtatt, nur in umgekehrter Ordnung. Es iſt mir z. B. die Erſcheinung C gegeben. Sie ſoll in niederſteigender Ordnung gedacht werden. Um ſie auf dieſe Art denken zu können, wird abſolut geſetzt, daß ſie irgend eine Folge haben müſſe, unbeſtimmt, welche. Der menſchliche Geiſt kann aber auch hier den Zuſtand der Unbeſtimmtheit nicht vertragen. Er ſtrebt daher, die Beſtimmtheit der ſchlechthin geſetzten Folge zu erforſchen. Er ſetzt daher idealiter irgend eine Beſtimmtheit, und ſieht zu, ob ſie ſich in der Erfahrung beſtätigen werde. Er findet dann ein Mannigfaltiges von Erſcheinungen, die auf die Erſcheinung C folgen, z. B. die Erſcheinungen D, E, F. Er unterſuchet nun, welche von dieſen Erſcheinungen ſich unmittelbar, und direkt aus C erklären laſſe, ſo daß nur dieſe, und keine andere als aus C hervorgehend betrachtet werden könne. Er findet, daß dies die Erſcheinung D ſey. Nun iſt D die beſtimmte Folge von C. Die übrigen Erſcheinungen, die noch auf C folgten, werden entweder betrachtet als C untergeordnet, wie D, nur nicht unmittelbar, wie die Erſcheinung D, ſondern mittelbar, ſo daß D aus C, E aus D, F aus E hervorgehet; oder ſie werden angeſehen, als coordinirt mit D, und zwar ebenfalls wieder entweder unmittelbar, oder mittelbar. In den beyden letzteren Fällen gehören ſie nicht in die Ordnung, oder Klaſſe von D; ſondern ſie machen beſondere Ordnungen aus.

Nach

Nach dem Geſetze alſo, das bey dem herabſteigenden Denken ſtatt hat, wird jede Erſcheinung betrachtet, nicht als abſolut letztes Produkt, ſondern als ein ſolches, das wieder in unendlich viele Produkte zerfallen ſoll, folglich als ein bloßes Scheinprodukt, bey dem die Produktionskraft noch nicht erſchöpft, ſondern in welchem vielmehr noch eine unendliche Produktionskraft liegt.

In der Erſcheinungswelt ſind alſo die Geſetze des Denkens, nach welchen jedes Denkbare beſtimmt, und beſtimmend zugleich ſeyn ſoll, nicht bloß anwendbar, ſondern ſie werden auch von Zeit zu Zeit wirklich realiſirt, und durch die Erfahrung beſtätiget, ſofern von jeder Erſcheinung wirklich immer eine beſtimmte Urſache, und Folge gefunden werden kann. Die Vernunft fodert bey jeder Erſcheinung, daß ſie irgend eine beſtimmte Urſache, und Folge haben müſſe; und beydes, das bloß idealiter anfangs geſetzt wird, wird realiter beſtätigt; das Ideale gehet in das Reale über. Aber es ſollen nun nicht bloß einzelne Erſcheinungen der Sinnenwelt, ſondern es ſoll auch die ganze Sinnenwelt, als ſolche, gedacht werden. Soll dies geſchehen, ſo muß die Sinnenwelt überhaupt an etwas Höheres angeknüpft werden. Dieſes kann nicht wieder irgend eine Erſcheinung, oder ein Inbegriff von Erſcheinungen ſeyn. Der geſammten Sinnenwelt iſt nur das Abſolute entgegengeſetzt. Alſo muß die Sinnenwelt überhaupt, wenn ſie gedacht werden ſoll, an das Abſolute geknüpft werden. Aber wenn das Abſolute der Beſtimmungsgrund der geſammten Sinnenwelt ſeyn ſoll, ſo muß es ſelbſt beſtimmt gedacht werden.

Denn aus einem abſolut Unbeſtimmten läßt ſich nichts Beſtimmtes deduciren. Aber nach welchen Geſetzen ſoll es beſtimmt werden? Nach den Geſetzen des Denkens? So wird offenbar der Charakter des Abſoluten aufgehoben. Denn nach den Geſetzen des Denkens iſt jeder Gegenſtand, der beſtimmt, oder gedacht werden ſoll, beſtimmt, und beſtimmend zugleich. Das Abſolute hängt von keinem höheren Princip ab, es iſt vielmehr das abſolut erſte Princip ſelbſt. Alſo kann es nicht gedacht werden, als beſtimmt. Es iſt zugleich das abſolut Letzte; alſo kann es nicht gedacht werden, als beſtimmend. Folglich iſt der Widerſpruch unvermeidlich, wenn es nach den Geſetzen des Denkens gedacht werden ſoll. Wird das Abſolute nach den Geſetzen des Denkens gedacht, ſo muß es gedacht werden, als beſtimmt, und beſtimmend zugleich, oder umgekehrt, ohne daß doch irgend ein Anknüpfungspunkt möglich iſt. Und dann kann in Rückſicht auf folgende Fragen, die die Vernunft aufwerfen muß, Satz und Gegenſatz mit gleichſtarken Gründen behauptet werden. Nämlich wenn gefragt wird: Iſt die Welt dem Raume und der Zeit nach endlich, oder unendlich? Beſtehet das Reale zuletzt aus abſoluter Einfachheit, oder aus einer Syntheſis, die ins Unendliche fort zertheilbar iſt, alſo auch urſprünglich aus Theilen beſtehet, denen keine abſolute Einfachheit zukommen kann? Iſt der Grund der Erſcheinungen bloße Freyheit, oder bloße Naturnothwendigkeit? Giebt es ein abſolutnothwendiges Weſen, oder iſt alles, was Realität hat, ein bloßes Zufälliges, und das Ganze eine unendliche Reihe von lauter zufälligen Subſtanzen? Wird das Abſolute nach den Geſetzen des Denkens gedacht,

ſo

ſo iſt Satz, und Gegenſatz wahr, und kann mit gleich ſtarken Gründen bewieſen werden, je nachdem reflektirt wird auf das Geſetz des nothwendigen Beſtimmtſeyns, oder des nothwendigen Selbſtbeſtimmens. Inſofern das Abſolute nach der erſten Anſicht betrachtet wird, iſt die Welt dem Raum und der Zeit nach beſchränkt. Es giebt einen Raum, wo kein Raum, und eine Zeit, wo keine Zeit mehr iſt. Wird es nach der zweyten Anſicht gedacht, ſo iſt die Welt dem Raum und der Zeit nach unbeſchränkt. Jeder Raum ſetzt einen andern, und jede Zeit eine andere voraus. Das Abſolute iſt ſelbſt der unendliche Raum, und die unendliche Zeit (Spinoza's abſolute Subſtanz, die ſich im Raum, und Zeit, durch Ausdehnung und Gedanken ins Unendliche entwickelt). Nach der Kategorie der Realität giebt es keine abſolut einfache Subſtanz, ſondern nur eine unendliche Syntheſis, wenn das Abſolute als beſtimmt gedacht wird. Jeder denkbare Theil des Urrealen iſt wieder durch unendliche andere Theile beſtimmt. Es hat eine unendliche Compoſition ſtatt; und dieſe iſt das Abſolute ſelbſt. Wird hingegen das Abſolute als ſchlechthin beſtimmend angeſehen, ſo iſt das Urreale eine abſolut einfache Subſtanz, die ſich bloß evolvirt, und die Zuſammenſetzung als Erſcheinung hervorbringt. Das Abſolute, iſt hier nicht abſolute Compoſition, ſondern Involution, oder vielmehr eine ſchlechthin einfache Kraft, die ins Unendliche fort producirt, und ſich auf dieſe Art evolvirt. Das Zuſammengeſetzte hat nur in der Erſcheinungswelt (in den Produkten) ſtatt. Nach der Kategorie der Relation giebt es weder abſolute Subſtanz, noch abſolute Urſache, wenn das Abſolute von

der Seite des nothwendigen Beſtimmtſeyns betrachtet wird, folglich auch keine Freyheit; jedes Seyn iſt ins Unendliche fort durch ein anderes Seyn beſtimmt; und daher herrſchet nur blinde Naturnothwendigkeit — Fatum. Aber nach dem Geſichtspunkte des abſoluten Selbſtbeſtimmens giebt es keine Naturnothwendigkeit, ſondern alles iſt an ſich durch Freyheit beſtimmt. Jede Subſtanz, und Urſache, die eine andere vorausſetzt, iſt ein Widerſpruch, und bloße Täuſchung, wenn beydes als etwas Reales angeſehen werden ſoll. Endlich iſt nach der Kategorie der Modalität das Reale an ſich nichts als Zufälligkeit; es giebt alſo kein ſchlechthin nothwendiges Weſen. Dieſer Satz gehet aus der Vorausſetzung des ins Unendliche fortlaufenden Beſtimmtſeyns, das dem Realen an ſich zukommen ſoll, hervor. Von der entgegengeſetzten Seite des abſoluten Selbſtbeſtimmens giebt es durchaus in der ganzen Sphäre des realen Seyns keine Zufälligkeit; jedes Ding iſt abſolut nothwendig, und das Ganze als Eins betrachtet, iſt ſelbſt das abſolut nothwendige Weſen, das die Vernunft fodert.

§. 6.

Letzter Grund aller Widerſprüche auf dem Reflexionspunkte.

Der Hauptwiderſpruch aber, aus dem alle übrigen fließen, concentrirt ſich auf folgende Anſicht. Alles, was als real ſoll gedacht werden, muß nach den Geſetzen des Denkens theils (objektiv) als Subſtanz, theils

theils (ſubjektiv) als Urſache betrachtet werden. Als Subſtanz gedacht iſt das Reale als etwas Ruhendes, Fixirtes, Beharrendes geſetzt. Das Reale iſt ein unwandelbarer Punkt, in dem ein Mannigfaltiges von Eigenſchaften concentrirt iſt. Dieſe Eigenſchaften ſind die weſentlichen Formen des Realen. Aber dieſe weſentlichen Formen ſind nur beſtimmbar, inſofern denſelben andere nicht weſentliche, ſondern bloß zufällige Formen, die aber doch mit den weſentlichen vereinigt ſind, und von ihnen abhängen, entgegengeſetzt werden. Denn nichts kann in das Bewußtſeyn kommen ohne Gegenſatz Die weſentlichen Formen machen das Innere (das Subjektive), die unweſentlichen das Aeußere (Objektive) der Subſtanz aus. Die letzteren heißen Accidenzen, und können, da ſie dem Realen unweſentlich ſind, immer wechſeln, ohne daß das Weſen der Subſtanz aufgehoben wird. Die Subſtanz kann zwar nie ohne Accidenzen ſeyn, weil ſie ſonſt nicht beſtimmt werden könnte, und zu jeder möglichen Beſtimmung ein Gegenſatz nothwendig iſt. Aber die Accidenzen brauchen nicht fixirt zu ſeyn, wie es die Subſtanz ſeyn muß; vielmehr beſtehet ihr Weſen in der abſoluten Wandelbarkeit. Es iſt alſo nie beſtimmt, daß gerade dieſe Accidenzen, und keine anderen, mit der Subſtanz in Verbindung ſtehen müſſen.

Als Urſache gedacht iſt das Reale in Thätigkeit geſetzt; es iſt ſelbſt nichts, als Thätigkeit. Die Thätigkeit muß beſtimmt werden. Sie iſt nur zu beſtimmen durch Gegenſatz. Das Gegentheil der Thätigkeit iſt Ruhe. Dieſe äußert ſich nur durch ein Produkt,

durch

durch welches die Thätigkeit ſich erſchöpft, und als Urſache verſchwindet. Die Thätigkeit gehet zwar dann in das Produkt über, und wirket da weiter, aber außer dem Produkte iſt ſie verſchwunden. Die Thätigkeit wird alſo aus dem Produkt erkannt. So wie das Produkt iſt, war auch die Thätigkeit, aus welcher daſſelbe unmittelbar entſprungen iſt. Kein Produkt, keine Thätigkeit. Das Produkt, als ſolches, iſt etwas Fixirtes, eine Subſtanz, inſofern die Thätigkeit in demſelben erloſchen iſt. Aber es muß auch wieder als das Gegentheil der Ruhe, des Fixirtſeyns, betrachtet werden, inſofern die Thätigkeit in daſſelbe übergegangen iſt, und darinn fortwirkt. In dieſer Rückſicht iſt es ſelbſt wieder Urſache, oder Thätigkeit, die ebenfalls durch ein neues Produkt erkennbar iſt. Es iſt eine Pflanze der Erde entſproſſen. Hier habe ich ein Produkt. Dieſes kann ich nicht denken ohne eine Urſache überhaupt, und dann ohne eine beſtimmte Urſache. Ich ſetze einen Saamen voraus, in den ich eine thätige Kraft hineinlege, und denſelben dadurch belebe, oder das Todte durch Thätigkeit verdränge. Dieſes Lebendige, Thätige iſt mir die beſtimmte Urſache des wahrgenommenen Produktes, der Pflanze. Aber dieſer Saame iſt nirgends mehr vorhanden, folglich auch die Thätigkeit, die ich in denſelben hineindachte, und wodurch ich ihn zur Urſache erhob. Ich ſetze eine Urſache überhaupt, und dann eine beſtimmte Urſache, woraus ſich gerade dieſes Produkt erklären laſſe, voraus, ohne daß ich ſie abgeſondert von dem Produkt wahrnehmen könnte. Das Urſachliche, Thätige kann ich überhaupt außer mir nie wahrnehmen. Ich nehme immer nur ein Produkt wahr, das ich durch das Hineindenken ei-

einer thätigen Kraft erſt belebe, oder zur Urſache, zu einem Thätigen mache. Ich nehme alſo die Pflanze als bloßes Produkt wahr; das Thätige, woraus ſie entſprungen iſt, iſt ſchon für mich in der Anſchauung des Produktes verſchwunden. Aber ich kann kein Produkt ſetzen, ohne eine beſtimmte Thätigkeit, als Urſache, vorauszuſetzen, und dann ohne das Produkt, das als ruhend, fixirt vor mir liegt, aufs neue durch Thätigkeit, die ich in daſſelbe hinein denke, zu beleben, zur Urſache zu erheben, und ein neues Produkt daraus folgen zu laſſen.

Nichts kann alſo als Subſtanz (als ein Seyn, Beſtehen) gedacht werden, ohne ein Wirken, als Urſache derſelben vorauszuſetzen, und ſie ſelbſt wieder zu einer Urſache von Produkten zu machen. Und nichts kann als ein Wirken, als eine Urſache gedacht werden ohne Vorausſetzung einer Subſtanz, eines Seyns, oder Beſtehens, und ohne die Foderung, daß aus dem Wirken wieder ein Seyn entſtehe. Keine Urſache, keine Subſtanz (kein Wirken, kein Seyn) und umgekehrt. Die wirkende Kraft ſetzt als Subſtrat ein Seyn, eine Subſtanz, und das Letztere ſetzt als Subſtrat eine wirkende Kraft voraus. Alles was wirkt, hat ſeinen Grund in dem, was iſt; und alles was iſt, ſeinen Grund in dem, was wirkt. Alſo weder das Wirken, noch das Seyn iſt unabhängig von dem andern, durch ſich ſelbſt begründet. Keines von beyden iſt daher etwas an ſich; jedes bedarf einer höhern Begründung, wenn es gedacht werden ſoll. Ich ſoll z. B. B denken, Ich kann es nicht denken, ohne ihm einen Grund vorauszuſetzen. Welches iſt dieſer Grund? Er ſoll A

ſeyn. Aber A kann ich wieder nicht ohne Grund denken. Ich frage nach demſelben, und man antwortet mir, der Grund von A ſey B. Kann ich mich mit dieſer Antwort befriedigen? Keinesweges. Sie enthält einen offenbaren Zirkel, wodurch ich weder A noch B als etwas Reales denken kann. Wird nichts Höheres geſetzt, als der gemeinſchaftliche Grund von A und B, ſo hebt ſich A und B auf. Auf dem ſinnlichen Gebiete läßt ſich dieſer Widerſpruch dadurch vermeiden, daß nicht bloß immer etwas Höheres, das theils als Subſtanz, theils als Urſache gedacht wird, poſtulirt, ſondern auch wirklich in der Erfahrung gefunden wird. Aber in Rückſicht auf das Ueberſinnliche iſt der Widerſpruch unauflösbar, wenn daſſelbe nach den Geſetzen des Denkens als Subſtanz, und Urſache gedacht werden ſoll.

So wie ich A und B nicht denken kann ohne einen höhern Grund, der dann wieder begründet werden muß, ſo kann ich die Sinnenwelt überhaupt = X nicht denken ohne einen abſoluten Grund. Soll ich nun das Abſolute nach den Geſetzen des Denkens denken, ſo muß ich es wieder durch einen höhern Grund begründen, welches ein offenbarer Widerſpruch iſt. Denke ich das Abſolute als Subſtanz, ſo muß ich demſelben eine Urſache vorauszuſetzen; denke ich es als Urſache, ſo bin ich gezwungen, die Urſache durch eine vorausgeſetzte Subſtanz zu begründen. Die Begriffe von Subſtanz, und Urſache ſtehen zwar in einer nothwendigen Verbindung, ſo daß keiner ohne den andern gedacht werden kann; ſie beſtimmen ſich alſo wechſelſeitig: aber ſie ſind, nach der Anſicht, die das bloße

Den-

Denken gewährt, keine identiſchen Begriffe. Beyden kommt ein gemeinſchaftliches Merkmal zu, wodurch eine Wechſelbeſtimmung zwiſchen ihnen möglich iſt; und dieſes Merkmal iſt der Begriff des Grundes. Beydes — Subſtanz, und Urſache — iſt zu betrachten als Grund von einem Etwas, und zwar iſt die Subſtanz als der Grund der Urſache, und die Urſache als der Grund der Subſtanz anzuſehen. Denn was immer als exiſtirend gedacht wird, muß gedacht werden, als entſtanden aus einem Wirken, und umgekehrt. Aber der Grund, der als Subſtanz geſetzt wird, iſt, nach den Geſetzen des Denkens, nicht einerley mit dem Grunde, der als Urſache geſetzt wird. Sonſt bedürfte man bey der Vorſtellung einer Subſtanz nicht der Vorſtellung der Urſache, und umgekehrt. Alſo die Begriffe von Subſtanz, und Urſache haben zwar eine Seite, die in beyden durchaus gleich iſt, und inſofern ſind ſie Wechſelbegriffe; dieſe Seite iſt der Mittelbegriff eines Grundes überhaupt; aber ſie haben auch eine Seite, nach welcher ſie einander abſolut entgegengeſetzt ſind. Da es nun auf dem Gebiete des Denkens nichts Höheres giebt, als die Begriffe von Subſtanz, und Urſache, ſo ſind die abſolut entgegengeſetzten Endpunkte von beyden auf keine Art mehr zu vereinigen, wenn man bloß bey den Geſetzen des Denkens ſtehen bleibt. Denn dieſe Endpunkte ſind ſelbſt die letzten Geſetze des Denkens.

Daraus iſt nun offenbar, daß wenn das Abſolute nach dieſen Geſetzen gedacht werden ſoll, es nothwendig mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zerfällt, und dadurch ſich aufhebt. Dieſen äußerſt wichtigen Umſtand be-

bemerkte Kant. Daher behauptete er mit Recht, daß die Kategorien bloß auf die Sinnenwelt, keinesweges aber auf das Abſolute anwendbar ſeyen; das heißt mit andern Worten, daß das Abſolute gar nicht nach den Geſetzen des Denkens, oder als ein bloß Denkbares, den Geſetzen des Denkens Unterworfenes gedacht werden könne, weil ſonſt nothwendig die Realität des Abſoluten, die doch ſchlechthin geſetzt werden muß, wenn die Sinnenwelt denkbar ſeyn ſoll, aufgehoben würde. Wenn ich daher z. B. frage: Was iſt Gott? So kann ich nach Kant — wenn anders in der Behauptung, daß die Kategorien nicht anwendbar ſeyen auf das Ueberſinnliche, ein Sinn liegen ſoll — weder ſagen, daß Gott Subſtanz, noch daß er Urſache, noch daß er beydes zugleich ſey. Ich kann nicht behaupten, daß er bloß Subſtanz ſey; denn der Begriff von Subſtanz ſetzt nothwendig den Begriff von Urſache voraus. Eben ſo wenig kann ich Gott als bloße Urſache charakteriſiren; denn der Begriff von Urſache ohne die Vorausſetzung des Begriffes von Subſtanz iſt ebenfalls ein Widerſpruch. Endlich kann ich auch nicht ſagen, daß Gott Subſtanz, und Urſache zugleich ſey. Denn beyde Begriffe haben zwar die innere Seite, die ſie ſich einander zukehren, gemein; dieſe Seite iſt in beyden ſchlechthin gleich: aber die Endpunkte von beyden ſind einander abſolut entgegengeſetzt. Und daher wäre die Gottheit, wenn ſie Subſtanz und Urſache zugleich wäre, ein abſoluter Widerſpruch. Möchten doch dieſes bedenken alle die, welche ſogleich Atheismus wittern, wenn man der Gottheit nicht ſolche Prädikate zugeſtehen will, wodurch ſie ſchlechthin aufgehoben wird, dergleichen alle die ſind, die aus den Kategorien entſpringen, und

haupt=

hauptſächlich aus der Kategorie der Relation, die eigentlich die einzige iſt, und woraus die übrigen, als bloße veränderte Anſichten, entſtehen! —

Wer behauptet, daß Gott als Subſtanz, oder Urſache, oder als beydes gedacht werden müſſe, und daß dadurch ſein wahres Weſen ausgedrückt werde, dem kann man bis zur höchſten Evidenz nachweiſen, daß ſeine Behauptung, bey conſequenter Denkart, abſolut atheiſtiſch ſey. Wenn die Idee der Gottheit Realität haben ſoll, ſo muß behauptet werden, daß Gott an ſich etwas unendlich Erhabeneres ſey, als was durch die Begriffe, Subſtanz, und Urſache, ausgedrückt werde, und daß er, da dieſe Begriffe die höchſten ſind, zu welchen ſich die theoretiſche Vernunft, als ſolche, erheben kann, über alles Denken erhaben ſey, inſofern er gedacht werden ſoll, wie er an ſich, nicht aber wie er nach den Denkgeſetzen beſtimmt, erſcheint. Und nur von dem, was die gegebenen Gegenſtände des Denkens an ſich ſind, iſt in der Philoſophie die Rede, nicht aber von den Erſcheinungen. Der gemeine Verſtand kann Gott nicht anders denken, denn als Subſtanz, und Urſache. Das läugnet die Philoſophie gar nicht. Aber ſie läugnet mit Recht, daß durch das Denken des gemeinen Verſtandes das an ſich Wahre je charakteriſirt werden könne, oder daß dieſes Denken ſchon ein Philoſophiren ſey. Die Religionsphiloſophie iſt etwas ganz anders, als die religiöſe Anſicht des gemeinen Verſtandes. Die Religionsphiloſophie hält es für Thorheit, ihre höhere Anſicht denen aufzudringen, die ſich über die Schranken des gemeinen Verſtandes nicht erheben können. Aber

der gemeine Verſtand ſollte ſich auch beſcheiden, ſeine aus einem tieferen Standpunkte nothwendig hervorgehende Anſicht der Religion nicht als eine ſolche zu erklären, über die keine höhere möglich ſey, oder gar die einzig an ſich wahren Beſtimmungen der Religion, die auf dem höchſten Standpunkte der Vernunft, auf den ſich der wahre Philoſoph erhebt, gelten, als atheiſtiſch zu verſchreyen, und den edlen Denker zu verfolgen, dem es gelungen iſt, die Religion für ſich, und für alle die, denen die Anſicht des gemeinen Standpunktes nicht mehr genügt, und die daher nothwendig Atheiſten werden müßten, wenn ihnen die abſolute Realität der Religion nicht von einer erhabenern Stufe aus gezeigt würde, — unerſchütterlich feſt zu begründen. Der wahre Philoſoph weiß zwar, daß ſeine Anſicht der Religion die einzig wahre ſey; aber er weiß auch, daß die wenigſten Menſchen ſich auf den höchſten Standpunkt der Vernunft verſetzen, und folglich das ſehen können, was der eigentliche Philoſoph ſieht. Weit gefehlt, daß er denen, deren Geiſtesblick noch nicht cultivirt genug iſt, um das Ueberſinnliche, wie es an ſich iſt, zu ſehen, ihre Anſicht der Religion, und mit dieſer die Religion ſelbſt zu entreißen ſich beſtreben ſollte, hält er dieſelbe vielmehr für heilig, und unverletzlich. Wenn er daher das, was er auf ſeinem Standpunkte in Betreff der Religion ſieht, offen heraus ſagt, und andern mitzutheilen ſucht, ſo hat er hier bloß diejenigen im Auge, die ſich theils auf den höchſten Standpunkt erheben können, theils das abſolute Bedürfniß haben, ſich darauf zu erheben, weil der tiefere Standpunkt ihnen in Abſicht auf Religion nichts, als Widerſprüche, zeigt, und ſie daher nothwen-

wendig die Realität der Religion überhaupt läugnen mußten. In Abſicht auf dieſe iſt es heilige Pflicht für den Philoſophen, die Anſicht, die auch die cultivirteſte Vernunft vollkommen befriedigen kann, nicht in ſich zu verſchließen, ſondern allen denen mitzutheilen, die in Gefahr ſind, an den Klippen des eben ſo troſtloſen, als verderblichen Unglaubens zu ſcheitern.

Es iſt die größte Ungerechtigkeit von Seiten des gemeinen Menſchenverſtandes, dieſe abſolute Pflicht des Philoſophen hindern, oder gar als ein Verbrechen beſtrafen wollen. Der gemeine Menſchenverſtand muß ſelbſt nach ſeinem Standpunkte die Möglichkeit einer höhern Anſicht überhaupt vorausſetzen, ob er ſich gleich derſelben noch nicht beſtimmt bemächtigen kann. Es iſt ſelbſt Pflicht für den gemeinen Verſtand, immer nach höheren, und beſſeren Einſichten überhaupt, alſo auch in Betreff der Religion zu ſtreben. Soll er das abſolut, ſo muß er auch die Möglichkeit derſelben vorausſetzen, und darf alſo diejenigen nicht ſtören, die theils nach beſſeren Einſichten ſtreben, theils ſich derſelben bemächtiget haben, theils andern die Hände bieten, um ſie auf einen höhern Standpunkt zu heben. Es würde übel mit der Menſchheit ausſehen, wenn es nicht von Zeit zu Zeit edle Wahrheitsfreunde gegeben hätte, die ſich aus allen Kräften beſtrebten, ſich von den Banden des Aberglaubens, der auf dem Standpunkte der gemeinen Anſicht unvermeidlich iſt, immer mehr loszureißen, und dann auch alle die, welche ein gleiches Bedürfniß der Geiſtesfreyheit fühlten, auf die Stufe der religiöſen Erkenntniß zu erheben, die ſie ſelbſt errungen hatten. Ohne dieſe

höchſt achtungswürdigen Freunde der Wahrheit, und Menſchheit, die immer von ihren verblendeten Zeitgenoſſen verfolgt wurden, würde die Menſchheit noch immer unter dem eiſernen Joche des widerſinnigſten, und verderblichſten Aberglaubens ſchmachten, unter das ſie theils die noch ſehr unvollkommene Anſicht des gemeinen Verſtandes, theils die Tyrannen des Gewiſſens, und der bürgerlichen Freyheit gebeugt hatten, und das wir in der Geſchichte der Menſchheit mit Schaudern erblicken. Sie hat ſich aus dem Abgrunde dieſes Elendes unter vielen Nationen zu einem Grade von religiöſer Kenntniß gehoben, der in Vergleichung mit der Cultur der religiöſen Denkart älterer Zeiten eben das iſt, was Licht gegen Finſterniß; aber ſie hat dieſen Segen größten Theils dem Geiſt und Muthe ſolcher Männer zu verdanken, die man auch in unſern Tagen verfolgt. Der Grundſatz, daß es in Abſicht auf Religion immer bey dem ſein Verbleiben haben ſolle, was vor mehreren Jahrhunderten, oder gar Jahrtauſenden iſt feſtgeſetzt worden, iſt abſolute Wegwerfung und Verläugnung der Vernunft ſowohl, als des gemeinen Verſtandes. Nach dieſer ſehr wichtigen, und nothwendigen Bemerkung über Religion, die uns hier am rechten Orte zu ſtehen ſchien, weil durch die vorhergehende Charakteriſtik der Kategorien überhaupt, und dann vorzüglich der Kategorie der Relation das helleſte Licht auf ſie geworfen wird, kehren wir zu den Behauptungen Kants zurück.

§. 7.

Unzulänglichkeit des bloßen Gefühles auf dem Reflexionspunkte.

Kant fühlte den Widerſpruch, in den man ſich verwickelt, wenn man das Ueberſinnliche nach den Geſetzen des Denkens, die ſich zuletzt auf die Kategorie der Relation reduciren, beſtimmen will, ſehr lebhaft. Aber er hat dieſes Gefühl nicht zur deutlichen Erkenntniß erhoben. Sehr vieles, was er, bloß durch dieſes Gefühl geleitet, ſagt, iſt ſo richtig geſagt, daß es auch bey der vollkommenſten Erkenntniß der Natur des Ueberſinnlichen, inſofern es betrachtet wird, wie es an ſich iſt, nicht richtiger geſagt werden kann. Kants großes, und das Gebiet des Ueberſinnlichen umfaſſendes Herz iſt gleichſam die Gottheit, die ihn inſpirirt, und Worte ausſprechen läßt, die er (theoretiſch) ſelbſt nicht verſtehet. Gleichſam durch die Flügel des Gefühles in das Gebiet des Ueberſinnlichen getragen, ohne daß er es ſelbſt weiß, wirft er einen allgemeinen Blick über daſſelbe, und ſieht inſofern richtig. Durch dieſen richtigen Ueberblick, der das Ueberſinnliche überhaupt betrifft, geleitet, thut er den durchaus wahren Ausſpruch, daß das Ueberſinnliche über alle Geſetze des Denkens erhaben ſey, und wenn es nach denſelben beſtimmt werde, auf das Gebiet des Sinnlichen herabgezogen werde, folglich nur der Schatten des Ueberſinnlichen, nicht das Ueberſinnliche an ſich ſey. Aber dieſer Ausſpruch gründet ſich auf ein bloßes Gefühl, nicht auf die ganz reine Erkenntniß deſſen, was dem Gefühle zum Grunde liegt. Kants Geiſt kann

ſeinem Herzen, das das Unendliche umfaſſet, nicht folgen, und bleibt an der letzten Gränze, wo ſich das Sinnliche von dem Ueberſinnlichen trennet, zurück. Er hält ſich an die bloße Foderung des Herzens, inſofern es ins Unendliche ſtrebt, daß das Ueberſinnliche dem Sinnlichen ſchlechthin entgegengeſetzt ſeyn, und daher mit demſelben keinen einzigen Berührungspunkt gemein haben ſoll — eine Foderung, die auch in dem Herzen jedes Menſchen, der zum Selbſtbewußtſeyn gekommen iſt, mehr, oder weniger vernehmlich ertönet, und die in ihrer Unbeſtimmtheit in dem Verſtande widerhallend, als bloßes Gefühl ſich äußert. Denn kein Menſch, wer er auch ſey, kann bey der bloßen Sinnenwelt, oder Natur ſtehen bleiben. Ertönte nicht in eines jeden Menſchen Seele die Foderung, daß es ſchlechthin etwas Ueberſinnliches geben, und daß dieſes dem Sinnlichen durchaus entgegengeſetzt ſeyn ſoll, ſo wäre gar kein Grund da, über das Sinnliche hinaus zu ſchreiten, und das Phänomen des allgemeinen Glaubens an die Realität des Ueberſinnlichen, den die Geſchichte der Menſchheit als unläugbare Thatſache aufſtellt, und wovon man ſich täglich durch ſeine eigne, und fremde Erfahrung überzeugen kann, wäre auf keine Art zu erklären. Dem Verſtande, als ſolchem, genügt es an dem, was gegeben iſt; ja er kann gar nicht über das Gegebenſeyn hinüber ſtreben. Das Hinüberſtreben kommt nicht dem Verſtande, ſondern der Vernunft, die urſprünglich praktiſch iſt, zu. Es iſt aber nichts gegeben, als das Sinnliche; das Ueberſinnliche kann nie gegeben werden. Und wie kommt denn der Menſch zur Idee des Ueberſinnlichen? Es muß doch etwas in Abſicht auf dieſelbe gegeben ſeyn. Denn die

Idee

Idee davon überhaupt iſt in dem Verſtande fixirt, und aufbewahrt, wie jeder Begriff. Sie konnte nicht in den Verſtand kommen, ohne daß etwas gegeben war, das durch Reflexion aufgefaßt, und in dem Verſtande niedergelegt werden konnte. Was hier gegeben iſt, iſt nicht das Ueberſinnliche an ſich, ſondern die bloße Foderung, daß ein Ueberſinnliches ſeyn, und daß es dem Sinnlichen ſchlechthin entgegengeſetzt ſeyn ſoll. So kommt jeder Menſch zur Idee des Ueberſinnlichen überhaupt, das er dann durch die Einbildungskraft, wenn er ſich über den gemeinen Menſchenſinn nicht erheben kann, auf die mannigfaltigſte Weiſe willkürlich modificirt, oder, wenn er ſich bis auf den höchſten Standpunkt der rein praktiſchen Vernunft, die durch intellektuelle Anſchauung zugleich rein theoretiſch wird, erhoben hat, durch bloße Vernunft, ohne alle Einmiſchung des Verſtandes, und der Einbildungskraft, mit abſoluter Nothwendigkeit beſtimmt, ſo daß man einſieht, das Ueberſinnliche könne ſchlechthin nicht anders beſtimmt werden, als es beſtimmt worden iſt, wodurch die Idee des Ueberſinnlichen, die urſprünglich durch ein abſolutes Gefühl gegeben iſt, zur reinſten, beſtimmteſten, und ſelbſtthätigſten Kenntniß erhoben, und dann wieder in abſolutes Gefühl reducirt wird.

§. 8.

Unzulänglichkeit der praktiſchen Vernunft auf dem Reflexionspunkte.

So kam auch Kant zur Idee des Ueberſinnlichen. Sie iſt ihm etwas bloß durch das abſolute, je-

dem Menſchen gemeine Gefühl, das durch die Foderung, und das Bedürfniß des Herzens über alles Sinnliche hinüber ſtrebt, Gegebenes. Ueber dieſes Gegebenſeyn gieng er nie hinaus; der Reflexionspunkt, nach welchem das Gegebene bloß aufgefaßt, nicht aber ſeinem letzten Urſprunge nach erforſcht, und beſtimmt wird, war ihm auch hier die höchſte Stufe, auf die er ſich erhob. Er leitet zwar dieſe Idee ganz richtig von der praktiſchen Vernunft ab; aber nicht von der rein praktiſchen, ſondern von der empiriſch praktiſchen, von dem Sollen, ſofern es gegeben iſt. Der Philoſoph muß aber ſelbſt das Sollen, inſofern es gegeben iſt, von einem höheren Princip, das das Sollen ſchaffet, ableiten, und ſich zur Idee eines Sollens erheben, das darauf ausgehet, alles gegebene Sollen aufzuheben. Denn wo ein Sollen ſtatt hat, da iſt noch Beſchränkung, oder ein Ankämpfen wider ein entgegengeſetztes Princip, das dem ſtrebenden Ich unendliche Hinderniſſe in den Weg ſetzt. Es ſoll aber alle Beſchränkung, alle Entgegenſetzung aufgehoben werden; das iſt die abſolute Tendenz des menſchlichen Geiſtes. Schlechthin überſinnlich zu werden, das iſt das erhabene Ziel, das er ſich vorſteckt. Soll nun dieſes ſchlechthin erreicht werden, ſo giebt es ein Sollen, das darauf ausgehet, jedes in der Reflexion erſcheinende Sollen aufzuheben. Das iſt das ganz reine Sollen, das jedem gegebenen Sollen zum Grunde liegt. Und was iſt denn der Inhalt dieſes Sollens? Abſolute, durchaus unbeſchränkte Thätigkeit. Das iſt der wahre Charakter des Ueberſinnlichen. Dieſes ganz reine Sollen, da es allem Gegebenſeyn abſolut entgegengeſetzt iſt, kann nicht

ſelbſt

ſelbſt als bloß gegeben aufgefaßt werden. Jeder Menſch ſchaffet es der Materie, und der Form nach urſprünglich aus ſich ſelbſt, durch abſolute, nur von ſich ſelbſt abhängende Thätigkeit; aber nicht jeder reflektirt auf dieſes Schaffen, als abſoluten Akt, ſondern nur auf das Produkt, auf die daraus entſtehende Idee, die aber eben darum, weil ſie nicht als aus ihrer urſprünglichen Quelle ſelbſt hervorgehend betrachtet wird, ſogleich durch die ihr ganz heterogenen Zuflüſſe der an Raum, und Zeit gebundenen Phantaſie mehr oder weniger entſtellt in den Verſtand überſtrömt. Nur der Philoſoph im eigentlichſten Verſtande ſchauet dieſes Schaffen, als ſolches, an, und berichtiget durch dieſe Anſchauung, die, weil ſie ſich auf nichts Sinnliches, ſondern auf das ſchlechthin Ueberſinnliche beziehet, rein intellektuell iſt, die in dem Verſtande gegebene, und durch die Einbildungskraft verunſtaltete Idee des Ueberſinnlichen. Durch dieſe Anſchauung des Schaffens der Idee des Ueberſinnlichen erhält er eine durchaus reine, unverfälſchte, durchaus beſtimmte, und lebendige Erkenntniß des wahren Charakters des Ueberſinnlichen, der kein anderer iſt, als ſchlechthin unbeſchränktes, weder durch irgend eine Subſtanz, noch Urſache bedingtes Handeln, das, inſofern es durch keine Kategorie beſtimmbar iſt, auch als abſolut undenkbar gedacht werden muß, wenn bey dem Denken deſſelben ſein urſprünglicher Charakter nicht verlohren gehen ſoll.

§. 9.

Behauptung, daß man das Ueberſinnliche nicht erkennen könne.

Da Kant bloß bey dem Reflexionspunkte ſtehen blieb, nach welchem bloß das Produkt dieſes Schaffens der Idee des Ueberſinnlichen, nicht das Schaffen ſelbſt, als lebendiger, und alles belebender Akt in das Bewußtſeyn kommt, ſo war es natürlich, daß er behauptete, der wahre Charakter des Ueberſinnlichen könne von beſchränkten Vernunftweſen in Ewigkeit nicht erkannt werden, wodurch er aber jedem Irrthume, jedem Aberglauben, und Unglauben Thür und Thor öffnete. Denn kann das Wahre an ſich nicht auf das beſtimmteſte erkannt werden, ſo wird auch die Beſtimmung der Erſcheinungen gerade ſo ausfallen, wie es jedem beliebt, ſich das Ueberſinnliche vorzuſtellen. Es iſt kein feſter Beſtimmungsgrund da für das Sinnliche. Es muß aber doch ſchlechthin einer geſetzt, und beſtimmt geſetzt werden, ſo gewiß das Sinnliche beſtimmt werden muß, wenn es zum Bewußtſeyn kommen ſoll. Da man nun das Weſen der Vernunft an ſich, die, als ſolche, allein überſinnlich iſt, verkennt, ſo hängt die Beſtimmung des Ueberſinnlichen bloß von dem wandelbaren Spiele der Phantaſie, keinesweges aber von der reinen Vernunft, als einem unwandelbaren Princip ab. Und ſo iſt jeder Irrthum, jede Art des Aberglaubens, und Unglaubens unbeſiegbar. Jeder Schwärmer auf dem Gebiete der Natur, und Religion wird ſich auf den Satz, wie in eine feſte, unbezwingliche Burg zurückziehen — auf den Satz, daß man bloß

die erſcheinende, nicht aber die Vernunft an ſich erkennen, und ihm folglich keinen Irrthum nachweiſen könne, weil es möglich iſt, daß auch der ſcheinbare Irrthum an ſich Wahrheit ſey.

§. 10.

Falſche Anſicht des Ueberſinnlichen, als Dinges an ſich.

Aus eben dem Grunde, weil Kant bey dem Reflexionspunkte ſtehen blieb, und daher behauptete, daß man die Natur des Ueberſinnlichen auf keine Art könne kennen lernen, kam es auch, daß er den Charakter des Sinnlichen auf das Ueberſinnliche übertrug, und das Letztere dadurch vernichtete. Auf dem Reflexionspunkte muß das Ueberſinnliche erſcheinen, als Ding an ſich, ſo wie das Sinnliche als beſtimmtes Ding erſcheinet. Getäuſchet durch dieſen Schein charakteriſirte er das Ueberſinnliche als Ding an ſich. Daher ſeine Behauptung, daß wir nur Erſcheinungen erkennen könnten, keinesweges aber das Ding an ſich (das Ueberſinnliche Noumenon), welches den Erſcheinungen ſämmtlich zum Grunde liege. Aber das Ueberſinnliche iſt durchaus kein Ding, alſo auch kein Ding an ſich. Das Ding an ſich iſt in den Augen der reinen, ſich durchaus erkennenden Vernunft, ein abſoluter Widerſpruch. Das Ding überhaupt iſt immer nur das Produkt eines urſprünglichen Handelns. Aber kein Produkt kann als unabhängig von einem producirenden Princip betrachtet werden. So wie alſo

der Begriff eines Produktes an ſich (eines abſoluten, durchaus unabhängigen Produktes) ein handgreiflicher Widerſpruch iſt, ſo iſt es auch das Ding an ſich. Und ſo wie man den Charakter des Sinnlichen auf das Gebiet des Ueberſinnlichen hinüber trägt, ſo legt man da den Grund zu Widerſprüchen, die nie zu löſen ſind.

§. 11.

Falſche Anſicht der Kategorien.

Daher kam es auch, daß er die Kategorien als dem Gemüthe inhärirende Eigenſchaften, als todte Formen behandelte, die als ſolche wahre qualitates occultae ſind, von denen ſich kein Menſch einen deutlichen Begriff machen kann. Das Spiel, das ſeine blinden Nachbeter mit dieſen Formen treiben, iſt unausſtehlich. Von dem lebendigen Princip, aus dem die Kategorien abſtammen, und ſelbſt Leben bekommen, weiß Kant nichts. Die Kategorien deducirt er aus dem allgemeinen Satz: Ich denke, der jedes beſtimmte Denken begleitet. Aber das iſt ein Zirkel. Der Satz: Ich denke überhaupt, iſt von den beſtimmten Akten des Denkens abſtrahirt; das beſtimmte Denken wird alſo vorausgeſetzt, als das, von deſſen individuellen Beſtimmungen abſtrahirt werden kann. Und doch ſoll das beſtimmte Denken wieder aus dem Denken überhaupt urſprünglich gefloſſen ſeyn. Und was iſt denn das, was das Denken überhaupt beſtimmt? Es iſt urſprünglich kein Denken, ſondern ein Schaffen der Idee des Ueberſinnlichen, die nur als ge-

gegeben, als Produkt, von dem man nicht weiß, wie man dazu gekommen iſt, ein Gegenſtand des Denkens in der Reflexion wird, aber auch als ſolcher den Charakter des Ueberſinnlichen verliert. Die Vernunft gehet darauf aus, alles, das Sinnliche, und Ueberſinnliche zu beſtimmen. Um das Sinnliche beſtimmen zu können, ſchaffet ſie die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen, als abſoluten Maaßſtab alles Beſtimmens. Aber um dieſen Maaßſtab brauchbar zu finden, muß ſie ihn verſinnlichen. Dies geſchieht dadurch, daß ſie das Ueberſinnliche, das an ſich abſolute Einheit iſt, in ein Subjektives, und Objektives trennet, und es als Urſache, und Subſtanz betrachtet, ſo wie ſie auch jeden ſinnlichen Gegenſtand betrachten muß. Aber obgleich das Ueberſinnliche, inſofern es durch die Geſetze des Denkens als Urſache, und Subſtanz betrachtet wird, in das Gebiet des Sinnlichen herabfällt, ſo muß doch auch hier der Charakter des Abſoluten beybehalten werden, weil es ſonſt mit dem Sinnlichen zuſammen fiele, und daher nicht als Maaßſtab des Beſtimmens für das letztere gebraucht werden könnte. Das Ich beſtimmt alſo das Ueberſinnliche als abſolute Urſache, und abſolute Subſtanz. Dadurch wird es zu einem Etwas, das in einer Rückſicht dem Sinnlichen gleich, in der andern aber ungleich iſt. Inſofern es als Urſache, und Subſtanz betrachtet wird, iſt es dem Sinnlichen gleich; inſofern es aber als abſolute Urſache, und Subſtanz beſtimmt wird, iſt es demſelben entgegengeſetzt. Und ſo iſt es brauchbar als abſoluter Maaßſtab des Beſtimmens für alles Sinnliche. Denn jeder Maaßſtab muß dem zu Beſtimmenden theils gleich, theils entgegengeſetzt ſeyn.

Die

Die einzige durchaus abſolute Handlung des menſchlichen Geiſtes iſt das Schaffen der Idee des Ueberſinnlichen, das urſprünglich kein Denken, ſondern der Grund alles Denkens iſt. Die Idee des Ueberſinnlichen iſt daher keine todte Form, die dem Ich, inſofern es als Subſtanz gedacht wird, inhärirt. Sie iſt das Produkt des Schaffens, wenn ſie objektiv, ja das Schaffen ſelbſt, wenn ſie ſubjektiv betrachtet wird. Aber das Ich muß dieſe Idee zu dem Sinnlichen herabſtimmen. Das iſt eine beſtimmte Handlungsweiſe. Hier fängt das Gebiet des Denkens an. Die beſtimmte Handlungsweiſe iſt das Setzen eines Subjektiven, und Objektiven, das in der Reflexion als Urſache, und Subſtanz erſcheint. Alles, was gedacht werden ſoll, muß als beſtimmend, und beſtimmt, oder umgekehrt gedacht werden. Das Beſtimmen wird als Urſache, das Beſtimmtſeyn als Subſtanz gedacht. Das iſt das urſprüngliche Geſetz des Denkens, das in ſubjektiver, und objektiver Rückſicht in eine Zweyheit zerfällt, nämlich in das Geſetz der Cauſalität, und Subſtanzialität. Alle übrigen Denkgeſetze (Kategorien) ſind weiter nichts, als nur verſchiedene Anſichten des urſprünglichen Geſetzes der Relation. Aber das Geſetz der Cauſalität, das in Gegenſatz des Geſetzes der Subſtanzialität als Subjekt betrachtet wird, zerfällt in ein neues Subjektives, und Objektives; eben ſo das Geſetz der Subſtanzialität, wenn jedes für ſich betrachtet wird. Keine Urſache iſt denkbar ohne ein Bewirktes, und keine Subſtanz ohne Accidenzen. So ſetzt alſo der menſchliche Geiſt urſprünglich nicht bloß Urſache, und Subſtanz, als die Grundform des Subjektiven und Objektiven, die er

auf alle denkbaren Gegenſtände überträgt, ſondern er beſtimmt auch das urſprüngliche Subjektive, und Objektive (Urſache, und Subſtanz) aufs neue, und knüpft an das Erſte den Begriff von Produkt, und an das Zweyte den von Accidenz, wodurch jedes ſeine eigne Sphäre enthält. Dieſes urſprüngliche Setzen des Subjektiven, und Objektiven, das in der Reflexion als Urſache, und Subſtanz erſcheint, und zwar ſo, daß beydes wieder in ein neues Subjektives, und Objektives zerfällt, und ſeine eigne Sphäre bildet, iſt das urſprüngliche Denken, das, weil es aller Reflexion vorausgehet, das transcendentale Denken heißt. Urſache, und Subſtanz, und dann Bewirktes, und Accidenz ſind die urſprünglichen Einheiten, die der menſchliche Geiſt dadurch hervorbringt; daß er ſtrebt, das Ueberſinnliche zu beſtimmen, und es daher auf das Gebiet des Sinnlichen herabziehet. Nach dieſen Einheiten beſtimmt der Verſtand alles, was ihm in der Sinnenwelt vorkommt. Alles, was immer ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn ſoll, muß entweder als Urſache, oder Subſtanz, und dann entweder als Urſache, oder Bewirktes, oder als Subſtanz, oder Accidenz gedacht werden. Was Gegenſtand der wirklichen Erfahrung iſt, iſt immer eine beſtimmte Einheit, folglich eine beſtimmte Urſache, Subſtanz, Effekt, Accidenz. Das iſt die Sphäre des empiriſchen Denkens. Aber jede dergleichen beſtimmte Einheit hängt zuletzt an einer der unbeſtimmten Einheiten, die das Ich urſprünglich ſetzt. So iſt das urſprüngliche Setzen der Cauſalität nicht das Setzen einer beſtimmten Urſache, ſondern einer Urſache überhaupt, an die jede in der Erfahrung beſtimmte Urſache angeknüpft wird.

wird. Eben ſo wird urſprünglich keine beſtimmte Subſtanz, kein beſtimmtes Produkt, und Accidenz geſetzt. Da die Kategorien die verſinnlichte Anſicht des Ueberſinnlichen ſind, ſo werden dieſe urſprünglichen Einheiten in Beziehung auf die in der Erfahrung gegebenen, und beſtimmten Einheiten als abſolut betrachtet. Nur wenn ſie unter einander ſelbſt, und dann auf das Ueberſinnliche, das als abſolute Einheit ſich in dieſe mannigfaltigen Einheiten zertheilt, bezogen werden, ſind ſie als beſtimmt anzuſehen. Das Setzen dieſer urſprünglichen Einheiten, wodurch erſt die Gegenſtände der Erfahrung als Einheiten beſtimmt werden können, iſt das transcendentale Denken. Aber aus dieſer Deduktion erhellet auch, daß dieſe Einheiten nicht todte, dem vorſtellenden Subjekt inhärirende Formen, ſondern beſtimmte Handlungsweiſen des Ich ſind, in welche ſich daſſelbe, als ein abſolutes (überſinnliches) Handeln gleichſam zerſpaltet, um ſich ſelbſt, und alles das, was es ſich entgegenſetzt, denken, oder beſtimmen zu können.

Kant kennet die Kategorien bloß von dem Reflexionspunkte aus. Auf dieſem erſcheinen ſie als abſolut. Daher ſind ſie ihm, und ſeinen Anhängern das Letzte, worauf die philoſophirende Vernunft kommen kann. Er machte zwar einen Verſuch, ſie zu deduciren Aber derſelbe iſt ganz mißlungen. Denn er deducirt die Kategorien eigentlich aus den Kategorien, welches ein Zirkel, und Widerſpruch iſt. Ich denke, iſt ihm das Princip der Deduktion. Aber die Kategorien ſind das urſprüngliche Denken ſelbſt. Ich denke: iſt der Ausdruck einer beſtimmten Hand-

Handlungsweiſe des Ich, die nothwendig deducirt werden muß, und daher nicht als abſolutes Princip der Deduktion überhaupt angeſehen werden kann.

§. 12.

Unbeſtimmbarkeit der Kategorien auf dem Reflexionspunkte.

Auf dem Reflexionspunkte erſcheinen ferner die Kategorien als gegebene Formen des denkenden Subjektes, ohne daß man weiß, wie man dazu gekommen, ob ſie daher dem Ich weſentlich, oder bloß zufällig ſind. Daher iſt es Kanten auch problematiſch, ob wir nicht etwa in einer künftigen Lebensperiode an andere Denkformen werden gebunden ſeyn, und ob es nicht ſchon wirklich ſolche Vernunftweſen giebt, die nach andern Formen die Gegenſtände des Denkens beſtimmen. Iſt dieſes problematiſch, ſo iſt es widerſprechend, dieſe Formen bloß dem denkenden Subjekt als weſentlich zuzuſchreiben, und bloß den Stoff, der in dieſe Formen gegoſſen werden ſoll, von außen kommen zu laſſen. Denn ſind ſie dem denkenden Subjekt weſentlich, ſo kann nie ein Zuſtand eintreten, da wir nach andern Formen denken können; auch muß ſchlechthin jedes Vernunftweſen daran gebunden ſeyn. Sind ſie aber dem Geiſte nicht weſentlich, ſo ſind ſie nur Accidenzen deſſelben, und als ſolche können ſie nur eben ſo, wie der Stoff, von außen in das Bewußtſeyn gekommen ſeyn. Wir werden in der Zukunft zeigen, daß auch der Stoff der Vorſtellungen nicht

nicht von außen kommen könne. Hier wollen wir aber nur darauf aufmerkſam machen, daß die urſprünglichen Formen der Vorſtellungen entweder als der Intelligenz überhaupt weſentlich, oder als ihr unweſentlich betrachtet werden müſſen. Im erſten Falle ſind ſie für jedes Vernunftweſen unveränderlich, und jedem abſolut eigenthümlich, und daher iſt die Behauptung Kants, daß es Vernunftweſen mit andern Denkgeſetzen ausgeſtattet, geben könne, ein Widerſpruch, nebſt dem daß dieſe Behauptung alle objektive Wahrheit unſicher macht, und den Skepticismus unvermeidlich herbeyführet. Sind Vernunftweſen da, die nach andern Geſetzen, als wir, denken, ſo kann das, was uns nach den Denkgeſetzen, an die wir gebunden ſind, abſolute Wahrheit iſt, andern Vernunftweſen, die nach entgegengeſetzten Formen denken müſſen, abſoluter Irrthum ſeyn, und umgekehrt. Ja wenn eine Periode des Lebens je eintreten kann, in welcher wir an andere Denkformen gefeſelt werden, ſo ſind wir in Abſicht auf uns ſelbſt die widerſprechendſten Undinge. Tritt einmal dieſe Periode ein, ſo werden wir uns in uns ſelbſt nicht finden können, und im Zweifel ſtehen müſſen, ob unſere vorhergehende Art zu denken, oder die neue die wahre ſey.

Im zweyten Falle aber, wenn die Denkformen dem Ich nicht weſentlich ſind, können ſie nur als Accidenzen, die von außen gekommen ſind, angeſehen werden, und dann iſt die andere Behauptung Kants widerſprechend, daß nämlich nur der Stoff der Vorſtellungen von außen komme, die urſprünglichen Formen aber bloß ihren Grund in dem denkenden Subjekte ha-

haben, und der ganze wichtige Unterſchied, womit Kant ſo viel Aufſehen erregte, und den er immer geltend zu machen ſucht, nämlich der Unterſchied zwiſchen Erkenntniſſen a priori, und a poſteriori fällt weg. Das wilde Siegesgeſchrey der Kantianer über die gänzliche Niederlage des Empirismus, entſtehet nur aus grober Unwiſſenheit deſſen, was eigentlich a priori, und was a poſteriori iſt. Selbſt das Fundament aller Apriorität, worauf ſie ſich ſtützen, (die Kategorien) ruhet nur auf dem Grund und Boden des Empirismus. Kann es Vernunftweſen geben, die an andere Denkformen gebunden ſind, ſo ſind unſere Denkformen der Vernunft bloß zufällig, die als ſolche ſelbſt in uns aufgehoben, und mit andern verwechſelt werden können. Sind ſie aber der Vernunft bloß zufällig, ſo ſind ſie von außen gekommen. Gegen dieſe Folge läßt ſich ſchlechterdings nichts einwenden.

Werden die Kategorien bloß als gegeben betrachtet, ſo läßt ſich nie ein Grund angeben, warum gerade ſo viele, und nicht mehrere ſind, und man iſt keinen Tag des Beſitzes derſelben ſicher; man kann nie wiſſen, ob nicht ihre Anzahl ſteigen, oder fallen werde. Kant ſetzt vier urſprüngliche Klaſſen der Kategorien feſt. Es iſt in der That nichts poſſierlichers, als wenn man bemerkt, wie die Kantianer ſich wenden, und drehen, und bey ihrer ſauern Arbeit ſchwitzen, um zu zeigen, daß es nur vier Klaſſen geben könne; wie jede Klaſſe in eine Triplicität zerfalle, und wie endlich in der Kategorie der Relation, und Modalität die Triplicität doppelt ſey. Auf dem Reflexions-

 punk-

punkte iſt es ſchlechthin unmöglich, ein Princip ausfindig zu machen, wodurch das Weſen, und die Anzahl der Kategorien beſtimmt werden könnte. Auch läßt ſich hier gar nicht abſehen, warum jede Klaſſe in eine Triplicität zerfalle. Nur aus der Einſicht der Natur des Vernunftweſens, inſofern dieſes urſprünglich ein absolutes Handeln (ein Schaffen der Idee des Ueberſinnlichen) iſt, das ſich, um zum reflektirten Bewußtſeyn zu gelangen, durch die Kategorien verſinnlichet, und zu beſtimmten Handlungsweiſen herabſtimmt, — nur daraus läßt ſich alles mit abſoluter Nothwendigkeit ableiten, was den weſentlichen Character der Kategorien, ihre Anzahl, und die ſonderbare Eigenheit der Triplicität betrifft. Das abſolute Handeln, als der überſinnliche Grundcharakter des Ich, kann ſich nur dadurch verſinnlichen, und zu nothwendig beſtimmten Handlungsweiſen (zu Geſetzen des Denkens) herabſtimmen, daß es ſich ſelbſt, zum Behuſe des Bewußtſeyns, in ein Subjektives, und Objektives, oder in ein Inneres, und Aeußeres trennt. An dieſes doppelte Geſetz iſt jedes mögliche Bewußtſeyn, jeder beſtimmte Akt des Denkens ſchlechthin gebunden. Dieſes Geſetz, nach welchem das Ich ſich ſelbſt beſtimmt, oder denkt, trägt es daher auf alle Gegenſtände des Denkens über. Jeder Gegenſtand muß von zwey Seiten, einer innern, und einer äußern, oder als Subjekt, und Objekt betrachtet werden. Jeder Gegenſtand iſt gegen ſich ſelbſt gekehrt: A = A. Das erſte A wird als Subjekt, das andere als Objekt betrachtet. Das A als Subjekt wird vorgeſtellt als etwas, das ſich ſelbſt zum Objekt macht. In der erſten Rückſicht erſcheint es als ein Wirken, in der zwey-

zweyten als ein Beſtehen, Fixirtſeyn. Wird das Wirken, und Beſtehen ſelbſt wieder objektiv gedacht, ſo wird das Erſte als Urſache, das Zweyte als Subſtanz beſtimmt. Aber beydes iſt ſich abſolut entgegengeſetzt, wenn kein Drittes, als Mittelglied, geſetzt wird. Dieſes Mittelglied iſt der Begriff von Wechſelwirkung, wodurch die Entgegengeſetzten in einander einfließen, und ſich gegenſeitig beſtimmen. Nach dem Geſetze der Wechſelwirkung ſoll alles Entgegengeſetzte, wenn es real ſeyn ſoll, als in einem wechſelſeitigen Verhältniſſe des Beſtimmens, und Beſtimmtwerdens ſtehend gedacht werden. Das Subjekt ſoll daher durch das Subjekt, und das Subjekt durch das Objekt beſtimmt werden, ſo daß keines als unabhängig von dem andern gedacht werden könne. Daher läßt ſich kein Wirken (Urſache) denken ohne die Vorausſetzung eines Seyns (Subſtanz) — was wirken ſoll, muß zuerſt ſeyn —, und kein Seyn ohne Vorausſetzung eines Wirkens — was immer ſeyn ſoll, muß ſeinen Grund in einem vorhergehenden Wirken haben. — Dadurch werden die Entgegengeſetzten einander gleichgeſetzt, doch ſo, daß ſie nicht ganz identiſch werden, ſondern von einer Seite einander entgegengeſetzt bleiben. Gleichheit und Ungleichheit in Verbindung giebt den Begriff von Aehnlichkeit zwiſchen zwey Gegenſtänden, die bey aller Gleichheit doch von einander unterſchieden werden können und müſſen, welches nur dadurch möglich wird, daß die eine Seite von beyden entgegengeſetzt bleibt.

§. 13.

Abſoluter Widerſpruch, der auf dem Reflexionspunkte in den Kategorien liegt.

Die Kategorie der Relation iſt die einzige Grundkategorie. Die übrigen ſind nur verſchiedene Anſichten derſelben, deren Grund die doppelte Seite iſt, von welcher die Grundkategorie betrachtet werden kann. Die weitere Auseinanderſetzung dieſes wichtigen Punktes werde ich in der Darſtellung des Fichteſchen Syſtems verſuchen. Hier will ich nur Folgendes bemerken, was in Rückſicht auf die Philoſophie Kants von Wichtigkeit iſt. Kant deducirt die Kategorien nicht aus dem Grundcharakter des menſchlichen Geiſtes, der in einem abſoluten, ſich ſelbſt auf das Gebiet der Sinnlichkeit durch das Setzen eines Subjektiven, und Objektiven herabſtimmenden Handeln beſtehet. Er greift die Kategorien bloß als gegeben aus dem Bewußtſeyn heraus. Daraus entſtehet nun der fatale Umſtand, daß die philoſophirende Vernunft bey einem Ziele niedergeſetzt wird, wo ein abſoluter, nie zu löſender Widerſpruch herrſchet, der ſich denn über das ganze Gebiet des Bewußtſeyns verbreitet. Nach dem Reflexionspunkte ſtehet zwar das Geſetz der Cauſalität mit dem der Subſtanzialität in Wechſelwirkung, folglich auch jeder Gegenſtand des Denkens mit einem andern ihm entgegengeſetzten, wovon der eine als Urſache, der andere aber als Subſtanz, oder umgekehrt gedacht wird. Und da jeder Gegenſtand ſchon für ſich theils als Urſache, theils als Subſtanz gedacht werden muß, ſo ſtehet er inſofern mit ſich ſelbſt in Wechſel-

wir-

wirkung; ſein Subjektives wird durch ſein Objektives, und umgekehrt, beſtimmt. Auf dieſe Art iſt er mit ſich ſelbſt, ſo wie mit jedem andern Gegenſtand, gegen den er in demſelben Verhältniſſe ſteht, vereinigt. Aber durch den Mittelbegriff der Wechſelwirkung iſt die Entgegengeſetztheit nicht ganz, ſondern nur zum Theile aufgehoben. Wenn auch das Subjektive durch das Objektive, und dieſes durch jenes beſtimmt, und beydes von dieſer Seite des gegenſeitigen Beſtimmens, und Beſtimmtwerdens einander gleichgeſetzt wird, ſo bleibt doch in Abſicht auf die Endpunkte (die Außenſeiten) des Subjektiven, und Objektiven, oder der Cauſalität, und Subſtanzialität, noch ein weſentlicher Unterſchied, der nie in abſolute Einheit übergehen kann. Alſo ſind die Endpunkte des Subjektiven, und Objektiven, als ſolche, einander abſolut entgegengeſetzt, und können daher nie vereiniget werden. Das Subjekt iſt nie Objekt, und umgekehrt; ſo wie der Begriff von Urſache mit dem der Subſtanz nie als identiſch angeſehen werden kann (nämlich auf dem Reflexionspunkte). Wenn man nun das Sinnliche bis zum Abſoluten ſteigert, und dann das Abſolute denken will, ſo verfällt man in einen unauflöslichen Widerſpruch. Soll das Abſolute gedacht werden, ſo muß es als Subjekt, und Objekt, als Urſache, und Subſtanz gedacht werden. Durch die Geſetze des Denkens wird das Abſolute in einen abſoluten Widerſpruch mit ſich ſelbſt verſetzt, und folglich ſeine Realität nothwendig aufgehoben. Das fühlte auch Kant. Daher behauptete er, daß man nur Erſcheinungen, keinesweges aber den wahren Charakter des Abſoluten erkennen könne. Das heißt aber den Knoten zerhauen, aber

ihn nicht löſen. Giebt es etwas Höheres, als die Geſetze des Denkens, und kann man ſich deſſelben nicht nur auf das beſtimmteſte bewußt werden, ſondern auch jene Geſetze daraus ableiten, ſo muß gerade das Gegentheil behauptet werden, nämlich daß wir die Erſcheinungen nur inſofern erkennen können, als wir das Abſolute erkennen, daß folglich die Erkenntniß des letzteren unmittelbar, die Erkenntniß der Erſcheinungen aber nur mittelbar ſey. Giebt es aber ſchlechthin nichts Höheres, als die Denkgeſetze, ſo ſind ſie ſelbſt das Abſolute; und da die Denkgeſetze offenbar bey einem Widerſpruch enden, ſo erkennt man auch zugleich, daß das Abſolute ſelbſt ein Widerſpruch ſey, und daß folglich alles Philoſophiren auf das traurige, das ganze Weſen der Vernunft vernichtende Reſultat führe, daß alles vermeyntliche Wiſſen am Ende auf einem unauflöslichen Widerſpruche beruhe.

Aber was berechtigt uns denn, noch etwas Höheres, als die Kategorien ſind, anzunehmen? Ein doppelter Grund. Zum erſten können wir ſchlechthin nicht ſtehen bleiben bey einem Etwas, das offenbar noch beſtimmt (beſchränkt) iſt, und daher auf einen höheren Beſtimmungsgrund hinweiſet; und dann eben ſo wenig bey einem offenbaren Widerſpruche. Durch beydes wird das Weſen der Vernunft aufgehoben. Aber die Vernunft ſoll ſchlechthin gelten; mit ſich ſelbſt, und mit allem, was ſie noch außer ſich ſetzt, abſolut harmoniſch ſeyn. Darum kann ſie bey keinem Mannigfaltigen, es ſey nun bloß verſchieden, oder einander abſolut entgegengeſetzt, ſtehen bleiben. Sie ſtrebt das Verſchiedene, und Entgegengeſetzte zuletzt durch ei-

ne

ne abſolute Einheit zu verbinden, die nur inſofern, als ſie gedacht werden ſoll, den Geſetzen des Denkens gemäß, in entgegengeſetzte, und ungleichartige Glieder zerfällt, wo alſo die Entgegenſetzung, und Verſchiedenheit nur als Erſcheinung beſtimmt werden muß.

Nun ſind die Kategorien offenbar nur beſtimmte Handlungsweiſen des menſchlichen Geiſtes. Die Grundkategorie iſt die der Relation. Ihre zwey erſten Glieder (Subſtanz, Urſache, oder umgekehrt, wenn man vom Subjektiven zum Objektiven übergehet, wie es ſeyn ſoll; Kant ſetzt zuerſt Subſtanz, weil er von dem Reflexionspunkte ausgehet, nach welchem Subſtanz das Erſte iſt, was im Bewußtſeyn vorkommt) ſind einander abſolut entgegengeſetzt. Sie ſind nur zu vereinigen durch ein Drittes, durch den Begriff der Wechſelwirkung, wodurch die Abſolutheit von beyden aufgehoben wird, und in ein bloßes Verhältniß übergehet, nach welchem kein Glied geſetzt werden kann, ohne daß es durch das andere beſtimmt wird. Die Urbegriffe alſo, Subſtanz, und Urſache, ſind gegenſeitig beſtimmt; folglich iſt keiner abſolut.

Aber jeder Begriff iſt urſprünglich ein Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt, das nur in der Reflexion als ein Produkt der Intelligenz, oder als ein Begriff erſcheint. Folglich ſind auch die Urbegriffe, Subſtanz, und Urſache Handlungen des Geiſtes, die nur in der Reflexion als Thatſachen, als Begriffe erſcheinen. Und da beyde Begriffe einander entgegengeſetzt ſind, ſo ſind ſie auch urſprünglich entgegengeſetzte Handlungen, die aber durch eine dritte Handlungsweiſe vermittelt, und be-

beſtimmt werden. Dieſe dritte Handlungsweiſe iſt ein Schweben zwiſchen Entgegengeſetzten, und ein Zuſammenhalten derſelben, durch dieſes Schweben vermittelt, alſo kein bloßes Uebergehen von dem Einen zum andern. Dieſe Handlungsweiſe kommt der Einbildungskraft zu, die zwiſchen dem Subjektiven, und Objektiven in der Mitte ſchwebt, und gleichſam mit einer Hand das Subjektive, mit der andern aber das Objektive ergreift, und feſthält. Die entgegengeſetzten Handlungsweiſen des menſchlichen Geiſtes ſind alſo durch eine dritte beſtimmt, und dieſe dritte iſt wieder durch jene beſtimmt. Sie machen ſämmtlich eine Sphäre aus, und durch ſie iſt die urſprüngliche Syntheſis möglich. Jede Syntheſis aber iſt beſtimmt durch eine Antitheſis, und jede Antitheſis durch eine Syntheſis. Aber beydes iſt nur möglich durch eine abſolute Theſis, die an ſich weder eine Antitheſis, noch Syntheſis, ſondern abſolute Einheit iſt, die nur auf dem Gebiete des Sinnlichen (des bloßen Denkens) in eine Antitheſis, und Syntheſis zerfällt, und ſich ſelbſt verſinnlichet. Die abſolute Theſis, die aller Antitheſis, und Syntheſis vorausgeſetzt werden muß, iſt ein abſolutes Handeln, wodurch die urſprüngliche Antitheſis, und Syntheſis, als beſtimmte Handlungsweiſen, abſolut beſtimmt werden, ſo daß kein höherer Beſtimmungsgrund mehr geſetzt werden darf. So wird der Widerſpruch gelöſet, der ſelbſt noch in der urſprünglichen Syntheſis (in der Wechſelbeſtimmung der Urbegriffe, Subſtanz, und Urſache) liegt. Denn durch die Syntheſis werden nur die inneren Seiten des Entgegengeſetzten, die ſie ſich einander ſelbſt zukehren, verbunden, keinesweges aber ihre Endpunkte. Nach

dieſen ſind ſie nicht identiſch, ſondern einander abſo-lut entgegengeſetzt. Dieſe Entgegengeſetztheit kann nicht durch die theoretiſche, ſondern durch die rein praktiſche Vernunft gehoben werden. Denn die Begriffe von Subſtanz, und Urſache ſind die letzten, auf die die theoretiſche Vernunft kommen kann. Die Vereinigung der Endpunkte kann durch keinen höheren Begriff mehr zu Stande gebracht werden, ſondern nur durch das Schaffen einer Idee, nach welcher alles, was als entgegengeſetzt erſcheint, und ſelbſt durch die letzten Geſetze des Denkens als entgegengeſetzt beſtimmt wird, an ſich abſolut Eins ſeyn ſoll. Nach dieſer Idee ſoll alſo das Geſetz der Subſtanzialität, und Cauſalität an ſich abſolut Eins, und nur in der Erſcheinung (in dem Akte des Denkens) entgegengeſetzt ſeyn. Nach dieſer Beſtimmung der rein praktiſchen Vernunft ſind alſo auch die Endpunkte der Urbegriffe, Subſtanz, und Urſache abſolut vereinigt, und beyde Begriffe an ſich ſchlechthin identiſch, ob ſie gleich nach den Geſetzen des Denkens, als abſolut entgegengeſetzt (in Abſicht auf ihre Endpunkte) erſcheinen. Auf dieſe Art bleiben wir nicht ſtehen bey einem abſoluten Widerſpruche, bey welchem das Denken zuletzt, als Ziele, ankommt, wie es bey Kant der Fall iſt.

§. 14.

Möglichkeit, das Ueberſinnliche zu erkennen, wie es an ſich iſt.

Es giebt alſo etwas Höheres, als das Denken, und zwar etwas, über das es ſchlechthin nichts Höheres giebt.

giebt. Dieſes iſt das Schaffen einer Idee, nach der alles Entgegengeſetzte, und zuletzt die Endpunkte der Urbegriffe, Subſtanz, und Urſache, ſchlechthin Eins ſeyn ſollen. Dieſes Schaffen iſt ein abſolutes Handeln, weil es weder von einer gegebenen Form, noch von einem Stoffe abhängt, wie von ſelbſt klar iſt. Die Frage iſt nur, ob wir uns dieſes Handelns unvermiſcht bewußt werden, und folglich das Abſolute, wie es an ſich iſt, erkennen können. Dieſes läugnet Kant, und daher giebt er nur eine Erkenntniß der Erſcheinungen, keinesweges aber des Abſoluten zu. Wir behaupten es, und zwar aus folgenden Gründen. Wer ſchaffet denn dieſe Idee? Die Natur, oder die Gottheit? Man kann beydes annehmen, ſobald man die Freyheit des Ich aufheben, und das Handeln, das man ihm zuſchreibt, und wodurch man ihm Verdienſt, oder Schuld zurechnet, als Produkt einer fremden Kraft anſehen, oder das Ich zum bloßen Werkzeug der Natur, oder der Gottheit herabwürdigen will. Aber dieſes will ſchlechthin kein Menſch, der zum Selbſtbewußtſeyn gekommen iſt, und die natürliche Anſicht der Vernunft nicht durch eine irrige Spekulation, nach welcher man conſequent fortſchließet, verdrehet hat. Jeder Menſch will, durch bloßen Vernunftinſtinkt getrieben, in ſeinem Handeln ſchlechthin frey, und ſelbſtſtändig ſeyn. Das wird durch den Satz ausgedrückt: Ich bin Ich. Dieſes abſolute Wollen liegt allem ſeinem Denken zum Grunde; daher kann er ſich auch ſchlechthin nicht als eine bloße Maſchine, als ein Werkzeug, das durch eine fremde Kraft in Bewegung geſetzt werden ſoll, denken. Man ſieht hier offenbar, daß es ein höheres Princip, als das des Denkens giebt.

Aber

Aber das Wollen, von dem hier die Rede iſt, iſt nicht das empiriſche Wollen, das durch die Reflexion gegeben wird, ſondern ein Wollen, das aller Reflexion vorausgehet, das ſelbſt dem reflektirten Wollen, wie allem Denken zum Grunde liegt. Es iſt durchaus überſinnlich, und das Schaffen der Idee des Ueberſinnlichen ſelbſt, nur objektiv angeſehen. Nur inſofern ich das Ueberſinnliche ſchlechthin will, mir zum höchſten Zwecke vorſetze, ſchaffe ich es für mich in der Idee, und nur inſofern ich es ſchaffe, will ich es. Es hat hier wieder eine doppelte Anſicht des Subjektiven, und Objektiven ſtatt, die an ſich abſolut Eins iſt.

Wenn nun die Idee des Ueberſinnlichen, die in meinem Bewußtſeyn als nothwendig gegeben vorkommt, und die kein Menſch läugnen kann, ſo wenig man fähig iſt, den Begriff des Sinnlichen zu läugnen — wenn nun dieſe Idee weder durch die Natur, noch durch die Gottheit für mich producirt, oder mir gegeben wird: ſo bleibt nichts übrig, als daß dieſes Produciren, dieſes Schaffen mir ſelbſt zukommt; daß ich ſelbſt die abſolute Kraft bin, die dieſe Idee für mich ſchaffet. Nun beſtehet das Weſen des Ich darinn, daß es ſein Handeln unmittelbar anſchauen kann. Denn ich ſchreibe zwar den Dingen auch ein Vermögen zu wirken zu: aber ich ſpreche ihnen das Vermögen ab, ihr Wirken ſelbſt anzuſchauen. Das iſt die ſcharfe Gränzlinie, die jeder Menſch, durch bloßen Vernunftinſtinkt getrieben, zwiſchen ſich ſelbſt, und zwiſchen den Dingen ziehet. Was ſein Wirken nicht ſelbſt anſchauen kann, was bloß ein ſelbſtloſes Objekt einer fremden Anſchauung iſt, das iſt kein Ich, ſondern ein

Ding.

Ding. Gehet nun das Anſchauen auf ein ſinnliches, durch irgend ein gegebenes Objekt beſtimmtes Handeln, ſo iſt daſſelbe ſinnlich, empiriſch. Gehet es aber unmittelbar auf ein abſolutes, durch gar kein Objekt beſtimmtes, ſondern vielmehr jedes mögliche Objekt erſt beſtimmendes Handeln, wie z. B. das Schaffen jener Idee iſt, die dann in der Erfahrungswelt für den menſchlichen Geiſt der abſolute Maaßſtab alles Beſtimmens wird, ſo iſt das Anſchauen überſinnlich, rein intellektuell. Es kommt nichts in den menſchlichen Geiſt, als was er ſelbſt für ſich hervorbringt, und durch Reflexion auf das Hervorgebrachte ſich ſelbſt zum Objekte macht. Soll nun die Idee des Ueberſinnlichen in dem Bewußtſeyn des Menſchen vorkommen, ſo muß er ſie ſelbſt hervorgebracht haben, und dann auf dieſes Produkt reflektiren. Aber da das Hervorbringen dieſer Idee die abſolut erſte Handlung des menſchlichen Geiſtes iſt, folglich erſt durch eine neue Handlung darauf reflektirt wird, ſo kommt ſie im gemeinen Bewußtſeyn bloß vor als ein Produkt, das einen überſinnlichen Charakter verräth, als Ding an ſich, nicht als ein urſprüngliches Handeln, das durch Selbſtanſchauung ſich erſt zum Objekte macht. Die Idee erſcheinet als etwas Gegebenes, das wenn es auch dem Ich zugeſchrieben wird, als eine demſelben inhärirende Form betrachtet wird, die da ſeyn ſoll ohne Zuthun der Selbſtthätigkeit. Auf dieſes Gegebene, als ſolches, gehet die Reflexion bey dem gemeinen Bewußtſeyn. Dieſe Reflexion iſt nicht die urſprüngliche Anſchauung, die unmittelbar auf das abſolute Handeln, als ſolches, gehet; ſondern ſie iſt eine Anſchauung der urſprünglichen Anſchauung, welche letztere

nun

nun als bloßes Objekt erſcheint. Die Anſchauung des Ueberſinnlichen, die dem gemeinen Menſchenſinne, als ſolchem, zukommt, und einzig zukommen kann, iſt daher noch ſinnlich, und empiriſch, weil ſie nicht auf das Ueberſinnliche, als bloßes abſolutes Handeln, unmittelbar gehet, ſondern nur auf das Produkt dieſes Handelns, das als Ding an ſich erſcheint, alſo nur mittelbar. In der Erfahrungswelt kann ſich zwar der gemeine Menſchenſinn auch ſeines Handelns, als ſolchen, bewußt werden. Dies geſchiehet dann, wenn er ſich in einem Zuſtande der Unbeſtimmtheit befindet, zwiſchen entgegengeſetzten Handlungsweiſen ſchwebt, und noch nicht weiß, zu welcher er ſich beſtimmen ſoll, aber endlich der Unbeſtimmtheit, die er nicht lange aushalten kann, durch ein beſtimmtes Entſchließen ein Ende macht, und auf dieſes Handeln, als ſolches, im Handeln ſelbſt, zugleich reflektirt. Aber er faſſet dieſes Handeln nie rein auf, ſondern reflektirt immer zugleich auf das Objekt, auf welches das Handeln gehet, und wodurch es beſchränkt wird.

§. 15.

Abſolutes Abſtraktionsvermögen, als die Bedingung der Erkenntniß des Ueberſinnlichen.

Aber wir haben ein abſolutes Abſtraktionsvermögen, nach welchem man nicht nur von allen beſtimmten Objekten, ſondern auch von der Objektivität überhaupt abſtrahiren kann, ſo daß nichts, als das reine Handeln des menſchlichen Geiſtes übrig bleibt. Das Ueberſinnliche ſpiegelt ſich in dem Sinnlichen ab. Was in meinem Handeln ſinnlich iſt, iſt das Objektive,

wo-

wodurch es beſchränkt wird; an ſich aber, abſtrahirt von der beſchränkenden Objektivität überhaupt, iſt jedes Handeln, das ich mir zuſchreibe, abſolut. Abſtrahire ich nun von allem Objektiven, das mein Handeln in der Sinnenwelt begleitet, und reflektire auf das reine Handeln, das zurück bleibt, ſo iſt die Reflexion durch kein Objekt, nicht einmal durch das Handeln, inſofern es in der gemeinen Reflexion als Objekt erſcheint, vermittelt; ſondern ſie gehet unmittelbar auf das Handeln, als ſolches, und iſt daher reine, intellektuelle, überſinnliche Anſchauung. Ich bin mir hier meiner abſoluten Freyheit, und einer Schöpferkraft bewußt, aus der urſprünglich alles das Handeln, das ich mir zuſchreibe, ſtrömt, und das nur in der mittelbaren Anſchauung, in der gemeinen Reflexion, die nicht auf das Handeln, als ſolches, ſondern auf ein Produkt gehet, als beſchränkt erſcheint. Ich ſetze in jedem Falle, wo ich zwiſchen entgegengeſetzten Handlungsweiſen unentſchieden ſchwebe, daß ich handeln könne, wie ich wolle, daß ich folglich die Handlungsweiſe, die dann auf ein beſtimmtes Objekt gehet, als bloßes reines Handeln gedacht, aus eigner Kraft ſchaffen, und daß ſie mir weder durch die Natur, noch durch die Gottheit gegeben werden könne, wenn ich nicht ſelbſt meine Ichheit aufheben, und mich zum bloßen Dinge herabwürdigen will. So ein abſolutes Handeln, ein Schaffen ſetze ich als Grund meines ganzen Bewußtſeyns, das durch Reflexion beſtimmt iſt. Ja das Bewußtſeyn, das ich mir zuſchreibe, kann nur inſofern eigentlich mein Bewußtſeyn heißen, als ich demſelben ein Schaffen durch mich ſelbſt, oder ein abſolutes Handeln, das ſich erſt durch die gemeine Re-

flexion zu einem beſtimmten Handeln herab-ſtimmt, vorausſetze. Ich finde in mir die Idee des Ueberſinnlichen, und ſchreibe ſie mir zu; behaupte folglich, daß ſie durch keine fremde Kraft in mein Bewußtſeyn gekommen ſey, ſondern daß ich ſie ſelbſt der Form, und Materie nach ſelbſt hervorgebracht, d. i. geſchaffen habe. Und um mich mit untrüglicher Gewißheit davon zu überzeugen, ſo reflektire ich nicht bloß auf dieſe Idee, inſoferne ſie in meinem Bewußtſeyn als ſchon gegeben erſcheint, ſondern ich bringe ſie aufs neue durch abſolute Kraft, bloß weil ich ſchlechthin will, hervor, und ſchaue zugleich dieſes Hervorbringen im Akte ſelbſt, nicht bloß in dem darauf folgenden, und durch die Reflexion ſich abſpiegelnden Produkte, an. Und ſo erhebe ich mich zu der unmittelbarſten, reinſten, vollkommenſten Erkenntniß des Ueberſinnlichen, wie es an ſich iſt, als eines abſoluten Handelns, als eines Schaffens, nicht wie es erſcheint, als einer bloß gegebenen Idee, als eines Produktes, und Dinges an ſich. Dieſe überſinnliche Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt das einzige rein a priori, von dem die Philoſophie ausgehen muß. Alles, was auf dem Reflexionspunkte als bloß gegeben erſcheint, deſſen ſich der menſchliche Geiſt nicht als durch ſich ſelbſt hervorgebracht, und ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt gegeben bewußt werden kann, iſt a poſteriori. Auf dieſem letzteren Gebiete, in das ſich der gemeine Menſchenſinn theilet, iſt keine Philoſophie möglich. Auf den erſten Standpunkt hat ſich Kant nie ſelbſt erhoben; er wurde nur hie und da, wie ein Träumender, auf den Flügeln des Gefühles auf denſelben getragen, und darauf niedergeſetzt.

ſetzt. In dieſem Zuſtande einer traumartigen Begeiſterung ſprach er ſo, als wenn er wirklich eine vollkommene Erkenntniß dieſes Gebietes hätte. Allein ſo bald er wieder von ſeinem geiſtvollen Traume erwachte, fand er ſich auf dem Gebiete des gemeinen Menſchenſinnes, und alle die Formen a priori, die er in jenem Zuſtande geſehen hatte, waren verſchwunden, und in Formen a poſteriori verwandelt. Träumend behauptete er eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen; wachend läugnete er ſie. Sein Traum hatte mehr Wahrheit, als der Zuſtand ſeines Wachens. — Was er träumend ſagte, das müſſen wir wachend behaupten, nämlich daß wir das Ueberſinnliche ſo gewiß erkennen können, als wir uns des Sinnlichen beſtimmt bewußt ſind; ja daß nur von dem Ueberſinnlichen eine durchaus beſtimmte Erkenntniß möglich iſt, ſtatt daß das Sinnliche immer neue Beſtimmungen erhalten kann, und muß, und folglich die Sphäre ſeines Beſtimmtwerdens nie geſchloſſen iſt. Es giebt ſchlechthin ein Ueberſinnliches — das iſt das Reſultat des ſchönen Traumes, den Kant geträumt hat. Und es giebt für uns nur inſofern ein Ueberſinnliches, als wir uns deſſen auf das beſtimmteſte bewußt ſind, oder die vollkommenſte Erkenntniß davon haben, das iſt das abſolute Princip, und Endreſultat der wahren Philoſophie, die nur den Zuſtand des Wachens kennt, und nie träumt. Sobald die Philoſophie das nicht weiß, und auf das beſtimmteſte weiß, was ſie behauptet, träumet ſie; und ſobald ſie träumt, hört ſie auf Philoſophie zu ſeyn.

§. 16.

§. 16.

Kants Kritik muß ſtreng beurtheilt werden *).

Hat die wahre Philoſophie das abſolute Ziel der Vernunft erreicht, von welchem aus ſie alle Beſtimmungen des Bewußtſeyns auf das befriedigendſte erklären kann — welches eben der Beweis iſt, daß ſie jenes Ziel erreicht hat —, ſo muß ſie auch wiſſen, daß ſie es erreicht hat. Denn ſie träumet nie. Und ſo muß ſie auch mit untrüglicher Gewißheit wiſſen, daß alle bisherige Philoſophie von nichts, als Irrthume ausgieng, und nothwendig auf lauter Irrthum führte; daß ſie, ſtatt die moraliſchen, und phyſiſchen Uebel ohne Zahl, unter denen die Menſchheit ſeufzt, zu mindern, ſie vielmehr planmäßig vervielfältigte, und zu verewigen geſchickt war. Beydes ſagt ſie laut, ohne den Vorwurf der Unbeſcheidenheit zu fürchten. Denn ihre höchſte Pflicht iſt es, Wahrheit zu ſuchen, und die gefundene Wahrheit öffentlich zu ſagen, weil ſie nur durch die Erfindung, und Verbreitung der Wahrheit ihre hohe Beſtimmung, die Menſchheit von Grund aus zu beſſern, und zu beſeligen, erreichen kann. Sie kennt, und fühlet die abſolute Harmonie der Vernunft mit ſich ſelbſt, die Seligkeit iſt, und zur Seligkeit führet. Jede bisherige Philoſophie mußte es auch bey dem deutlichſten Bewußtſeyn der Harmonie

des

*) Es wird hier immer vorausgeſetzt, was Kant ſelbſt erklärt hat, daß ſeine Kritik bloß nach dem Geſichtspunkte des natürlichen Verſtandesgebrauches, oder nach dem Reflexionspunkte erklärt werden müſſe.

des bloßen Denkens fühlen, daß die urſprüngliche Vernunft, die kein Denken, ſondern ein bloßes Handeln iſt, mit der denkenden Vernunft in eine unſelige Entzweyung gerathen war. Und dieſes ſchmerzhafte Gefühl der Selbſtentzweyung, das auf keine Art unterdrückt werden kann, mußte jedem Denker zurufen: „Du biſt auf dem Wege des Irrthumes, und „Verderbens! Hüte dich, die Produkte deines Verſtandes, der, wenn man ſie für ächte Kinder der „Vernunft ausgiebt, lügt, und trügt, und das Verderben verewigt, für Wahrheit auszugeben, und die „Menſchheit noch tiefer in den Abgrund des Irrthumes, und Verderbens hineinzuführen, als ſie durch „eine natürliche Täuſchung des bloßen Verſtandes ſchon „hineingeführt wurde. Was du für Wahrheit erklärſt, „kann nur ein Verſuch, die Wahrheit zu finden, ſeyn, „von deſſen Mißlingen dich dein eignes Bewußtſeyn, „das Gefühl der Selbſtentzweyung überzeugen muß.

Unerbittlich ſtrenge ſucht alſo die wahre Philoſophie in dem eben ſo deutlichen, als lebhaften Bewußtſeyn der vollkommenſten Harmonie der Vernunft mit dem Verſtande, die ſie erreicht hat, den Irrthum auch in den Schriften der ehrwürdigſten Denker auf, reißt ihm die Maske der Wahrheit vom Geſichte, und ſtellt ihn in ſeiner Blöße zur Verachtung, und zum Abſcheu öffentlich dar. Sie ſtürzt die Tempel, und Altäre ohne alle Schonung nieder, die man ihm um ſo freygebiger, und glänzender baute, weil er von einem ausgezeichnet großen Manne kam, und man ihn um ſo zuverſichtlicher für die wohlthätigſte Göttinn der Sterblichen, für die Wahrheit ſelbſt, wie ſie an ſich iſt,

iſt, hielt. Um dieſes ſo mächtige, und gefährliche Vorurtheil vernichten zu können, behandelt ſie den Irrthum gerade um ſo ſtrenger, je größer, und ehrwürdiger der Denker iſt, der ſelbſt getäuſchet durch ſeinen betrügeriſchen Zauber, und durch ſeine Aehnlichkeit mit der Wahrheit, denſelben für Wahrheit verbreitete, und um ſo mehr Schaden anrichtete, oder für die Zukunft anzurichten fähig war, je bereitwilliger man ihm wegen ſeines großen, auf Scharfſinn des Verſtandes, und Güte des Herzens geſtützten Anſehens glaubte.

Hier iſt gerade die Gefahr für die Menſchheit am größten; und es wäre für die wahre Philoſophie Hochverrath an derſelben, wenn ſie durch eine mißverſtandene Beſcheidenheit, und Schonung die Gefahr unterhalten, und in dem unmittelbaren Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit mit dem ſkeptiſchen Platner ungefähr ſagen wollte: „Es iſt mir nichts ſo wenig unerwartet, als daß andere mehr ſehen, und richtiger urtheilen, denn ich.“ So lange man ſich noch auf dem Wege des Zweifels, der Disharmonie der Vernunft mit dem Verſtande befindet, muß man ſo ſprechen. Aber Zweifelſucht iſt nur der Weg zur wahren Philoſophie, nicht ſie ſelbſt. Sobald die philoſophirende Vernunft das Wahre an ſich gefunden hat, weiß ſie auch mit der untrüglichſten Gewißheit, die möglich iſt, durch das Gefühl einer abſoluten Harmonie der Vernunft mit ſich ſelbſt, das ſie in die deutlichſte Erkenntniß auflöſen kann, daß ſie das Wahre gefunden hat. Sie kann daher nicht mehr im Zweifel ſchweben, ob ſie, oder ob andere das Wahre getroffen haben. Eben ſo wenig kann ſie geſtimmt ſeyn, dem

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Irrthume von hoher Herkunſt die Cour zu machen, und ihm den Weihrauch eines unverdienten, und höchſt gefährlichen Lobes zu ſtreuen; ſie muß es vielmehr für Pflicht halten, ihn weit ſtrenger, als jenen, der nur von dem philoſophiſchen Pöbel kommt, zu behandeln, und ihn ſo ſichtbar zu brandmarken, daß ihn auch blöde Augen als das erkennen, was er iſt.

Das iſt gerade der Fall in Abſicht auf Kanten. Kein Philoſoph wurde mehr angebethet, als Kant. Keine Philoſophie wurde ſo geſchwind, ſo allgemein verbreitet, und mit ſo vielem Eifer nicht bloß auf Moral, und Religion, ſondern auf alle Wiſſenſchaften angewandt, als die Kantiſche. Keine war alſo, in der Vorausſetzung, daß ſie auf Irrthum gebaut iſt, und auf Irrthum führet, fähiger, mehr Verderben unter der Menſchheit anzurichten, als ſie. Die Philoſophie, die ſich auf den einzig wahren Standpunkt erhoben hat, und dieſes ſo gewiß weiß, als ſie nur überhaupt weiß, und folglich von dieſem Standpunkte aus die ganze Kette der Irrthümer der Kantiſchen Philoſophie überſieht, ſieht ſich daher gezwungen, den Irrthum, der von einem ſo ausgezeichnet großen Manne, wie Kant iſt, kommt, und der in dieſer Rückſicht ungleich mehr Schaden anrichten muß, als jeder anderer, mit der äußerſten Strenge, und ohne Rückſicht auf den ehrwürdigen Urheber desſelben, zu behandeln. Sie ſagt dieſem durch eine ſo vornehme Perſon geadelten Irrthume ins Geſicht: „Du biſt Unſinn,“ — wenn ſichs in der That ſo verhält. Dieſes läßt ſich aber bis zur höchſten Evidenz beweiſen. Die wahre Philoſophie kann alſo ihre innigſte Ueber-

zeu-

zeugung nicht verhehlen, ſondern muß ſie, wenn ſie es mit der Wahrheit, und Menſchheit redlich meynt, ohne alle Schminke öffentlich darlegen.

§. 17.

Kants Perſon verdient alle Achtung.

Aber ſie hat es hier nur mit dem Irrthume, keinesweges aber mit dem Urheber deſſelben zu thun. Sie ſieht ſich vielmehr durch die reinſte Wahrheit gedrungen, dem letzteren die höchſte Achtung zu beweiſen. Wie könnte ſie, wenn Wahrheit einzig auf ihrer Seite iſt, den Mann verachten, und herabſetzen wollen, der beynahe ſein ganzes thätiges Leben der ernſthafteſten, raſtloſeſten, und uneigennützigſten Unterſuchung der Wahrheit geweiht, und vielleicht die reizendſten Freuden mit der größten Selbſtverläugnung derſelben zum Opfer gebracht hat? Wie könnte ſie die bedeutenden Winke, die auf den einzig wahren Weg hinweiſen; die lichtvollen Funken der ächten Weisheit, die aus der Fülle ſeines Geiſtes, und Herzens ſtrömten, und für den aufmerkſamen Wanderer den Weg zur Wahrheit, der vorher in lauter Dunkelheit gehüllt war, ſo ſichtbar bezeichnen, — verkennen? Wie ſollte ſie ſeine reine Wahrheitsliebe, ſeinen Eifer, die Kleinodien der Menſchheit zu retten, und die herkuliſche Kraft, womit er in dem großen, unermeßlichen Gebiete der Spekulation die Abentheuer des Irrthumes aufſuchte, und bekämpfte (wenn ſich auch der Sieg nicht für ihn erklärte) — nicht mit gebührender Achtung ſchätzen?

§. 18.

Kants Vorzug vor andern Philoſophen, die vor ihm aufgetreten waren.

Wenn die neueſte Philoſophie von ſeiner Philoſophie behauptet, daß ſie (in gewiſſer Rückſicht) die widerſprechendſte ſey, ſo iſt dies (in anderer Rückſicht) mehr Lob, als Tadel: es iſt die laute Anerkennung eines Vorzuges, den ſie vor allen übrigen Produkten der philoſophirenden Vernunft, die vorhergegangen waren, behauptet. Die Kantiſche Philoſophie iſt in den Augen der neueſten Philoſophie nur darum widerſprechend, weil Kant ſein groſſes, erhabenes, alles umfaſſendes, nur Freyheit athmendes Herz ſeinem Verſtande nicht zum Opfer bringen konnte. Kein Philoſoph vor ihm erkannte die Vernunft ihrem Weſen nach; was man Vernunft nannte, war bloſſer Verſtand. Die gröſſten Selbſtdenker vor Kant drangen nicht weiter, als bis in das Gebiet des Verſtandes, der zur philoſophirenden Vernunft erhoben, nichts als Lügen ausbrüten, und verbreiten kann. Dieſem Lügner von Anbeginn wurde nun das Herz aufgeopfert, das ſeiner urſprünglichen Beſtimmung nach unendlich über den Verſtand erhaben iſt. Dieſe Denker brachten zwar mehr Harmonie in ihr Denken (ſie blieben dem Grundirrthume, von dem ſie ausgiengen, getreu, und waren in gewiſſer Rückſicht das, was ein conſequenter Lügner iſt); aber deſto mehr Disharmonie in das Herz. Auch Kant drang nicht weiter vor, als bis auf die letzte Gränze des Verſtandes, die in den Kategorien beſteht. Inſofern iſt er ſeinen gröſſten Vorgängern nicht

nicht nur am Verſtande gleich, ſondern er übertraf ſie noch, weil keiner unter ihnen die letzten Endpunkte der theoretiſchen Vernunft ſo beſtimmt angab, als er, und daher den einzigen Schritt, der noch nöthig war, um in das Gebiet des Ueberſinnlichen zu kommen, für jeden künftigen Denker vorbereitete, und erleichterte. Seine Inkonſequenzen kamen nur von ſeinem ausgezeichnet großen Herzen her, das ſich dem Verſtande ſchlechterdings nicht unterwerfen konnte, und wollte. Sein Herz war für ihn der unſichtbare Schutzgeiſt, der ihn den Geſetzen des Verſtandes zuwider auf Reſultate leitete, die den Reſultaten jener Denker gerade entgegengeſetzt ſind, welche ſich bloß der Leitung des Verſtandes überlaſſend, die verderblichſten Lehrer für die Menſchheit geworden. Ja, groß iſt Kants Verſtand; er raget ehrwürdig unter allen Denkern der Vorzeit hervor; aber noch größer iſt ſein Herz, das auch durch den höchſten Verſtand nicht zu beſiegen war. Denn dieſer bleibt auch in ſeiner erhabenſten Stufe noch beſchränkt; aber das Herz umfaſſet das Unendliche durch das Gefühl des Sehnens, das ſchlechthin durch keinen Gegenſtand der Sinnenwelt befriedigt werden kann. Jener bleibt immer, wenn er nicht bis zur Vernunft geſteigert wird, ein Sklave der Naturnothwendigkeit; dieſes iſt urſprünglich nur ein Sklave der Freyheit. Es iſt durch nichts zu beſiegen, als nur durch ſich ſelbſt. Nur durch eigene Kraft kann es ſich von den ehrenvollen Banden ſeiner urſprünglichen Freyheit, an denen zugleich ſeine ganze Würde hängt, losmachen, und ſich in die entehrenden Feſeln des bloßen, nicht durch die Vernunft beſtimmten, und mit ihr in Harmonie geſetzten Verſtandes, wodurch ſeine Freyheit, und ſein gan-

ganzer Adel verlohren geht, ſchmieden. Kants Herz war zu groß, als daß es ſich ſo tief herabwürdigen konnte. Nach den Grundſätzen, von welchen Kant ausgieng, hätte er die Freyheit, und mit ihr alles, was der Menſchheit heilig ſeyn kann — Nothwendigkeit der Pflicht, Verdienſt, Hoffnung eines beſſeren Lebens, Gottheit — dem Verſtande, den er für die Vernunft ſelbſt anſah, zum Opfer bringen müſſen. Mit dem bloßen Verſtande iſt Freyheit, und alles, was aus ihr folgt, ſchlechterdings unverträglich. Kant, wenn er auch noch ſo oft von reiner Vernunft ſpricht, und ſichs zum ausſchließenden Geſchäfte macht, die reine Vernunft unvermiſcht von dem Verſtande darzuſtellen, kennt doch, nach deutlicher Einſicht, nichts, als den Verſtand.

Andere Selbſtdenker vor Kant ſahen auf demſelben Standpunkte, auf welchem auch Kant ſtehet, und nach welchem man den Verſtand nothwendig mit der Vernunft verwechſelt, wohl ein, daß wenn ſie conſequent verfahren wollten, ſie nur einen Theil deſſen retten könnten, was in unſerem Bewußtſeyn ſich mit dem Gefühle der Nothwendigkeit aufdrängt — nämlich Freyheit, oder Naturnothwendigkeit, ob ſie ſich gleich auch hierinn täuſchten, indem aus dem höheren Standpunkte erhellet, daß ſich keines allein, ſondern nur beydes in Verbindung retten laſſe; daß keine Freyheit ohne Naturnothwendigkeit, und umgekehrt, möglich ſey. Dieſe abſolute Nothwendigkeit, nach welcher Freyheit mit Naturnothwendigkeit verbunden werden muß, fühlte bloß Kant; ſah ſie aber nicht beſtimmt, und deutlich ein, das heißt, er war ſich nicht

des

des Grundes bewußt, nach welchem beydes zu verbinden iſt. Dieſer wird erſt auf dem höchſten Standpunkte, der Kanten gänzlich unbekannt war, ſichtbar. Dieſe Nothwendigkeit, Freyheit mit Naturnothwendigkeit zu verbinden, fühlet jeder Menſch, der zum Selbſtbewußtſeyn gekommen iſt; denn ſie iſt die Bedingung der Ichheit, und ohne ſie kann Niemand ſagen, Ich. Der Philoſoph iſt auch Menſch, und iſt daher nothwendig an dieſes Gefühl gebunden: er kann es ſo wenig unterdrücken, als das Selbſtbewußtſeyn. Aber iſt dieſes Gefühl nicht lebhaft genug, ſo wird es wenigſtens in der Spekulation verläugnet. Gehet die Spekulation bloß von dem Verſtande aus, ſo iſt ſie gezwungen, um Conſequenz zu behaupten, die Freyheit von der Naturnothwendigkeit zu trennen, und die Behauptung aufzuſtellen, daß entweder nur Freyheit, oder nur Naturnothwendigkeit (das Syſtem des Idealismus, und Materialismus) möglich ſey. So ſieget bey einem ſchwächeren Gefühle wenigſtens in der Spekulation der Verſtand über das Herz, ob er gleich außer derſelben ſchlechthin dem Herzen unterliegen muß, weil von der unzertrennlichen Verbindung der Freyheit mit der Naturnothwendigkeit das Selbſtbewußtſeyn abhängt, das praktiſch unmöglich verläugnet werden kann.

Bey Kanten war das erhabene Gefühl für Freyheit, und für alles, wodurch ſie bedingt iſt, viel zu lebhaft, als daß es auch durch den ausgebildeteſten, und ſcharfſinnigſten Verſtand beſiegt werden konnte. Gemäß dieſem Gefühle für Menſchenwürde, ſuchte er nicht bloß das eine, oder das andere Bruchſtück, wovon das Selbſtbewußtſeyn, und alles

Intereſſe der Menſchheit abhängt, zu retten, bloß um den Verſtand nicht in Widerſprüche mit ſich ſelbſt zu verſetzen; ſondern, ſo wie ſein groſses Herz alles umfaßte, was zur Würde der Vernunft gehört, ſo ſuchte auch ſein Verſtand Dinge zu vereinigen, die auf ſeinem Gebiete ſchlechterdings unvereinbarlich ſind, und nur durch die urſprüngliche Vernunft, die über den Verſtand unendlich erhaben, und das Auge des Herzens iſt, vereinigt werden können. Das Herz vereinigt Freyheit und Naturnothwendigkeit in der Wirklichkeit; die Vernunft in der Idee; der Verſtand, der nichts, als Begriffe kennt, und durch ſchwache, beſchränkte Bilder dieſe Vereinigung beſchreiben, und das Unendliche durch das Endliche meſſen will, vernichtet nothwendig das Weſen der wirklichen Freyheit, das in der Verbindung mit der Naturnothwendigkeit beſtehet, und mit demſelben alles, worauf die Würde der Menſchheit, und ihr Heil ruhet. Daß Kant alſo durch den Verſtand unvereinbarliche Dinge zu vereinigen ſtrebte, und in dieſer Rückſicht, wenn man von dem Intereſſe des Herzens abſtrahirt, und bloß auf die Geſetze des Verſtandes reflektirt, ein widerſprechendes Syſtem aufbaute, iſt gar kein Beweis, daß ſein Verſtand ſchwächer war, als der anderen groſsen Selbſtdenker, die über das Gefühl durch Spekulation ſiegten, und dadurch mehr Conſequenz in ihr, obgleich an ſich irriges Denken brachten; ſondern nur ein Beweis, daß ſein Herz noch größer, und ausgebildeter, als ſein Verſtand, und über den lichtvolleſten Verſtand, als ſolchen, zu ſiegen fähig war.

Kant iſt in einem ähnlichen Falle, wie Luther. Dieſer mußte vor dem Tribunale des Verſtandes verlieren; aber vor dem Richterſtuhle des Herzens, und des Gewiſſens konnte er nie verlieren. Kant hat ſich zu einem Grade von Verſtandeskultur erhoben, von welcher Luther ſich noch gar keinen Begriff machen konnte. Aber ungeachtet dieſer Höhe der intellektuellen Cultur, durch die ſich Kant vor allen Philoſophen auf das ſichtbarſte auszeichnet, unterlag er doch der weit größeren Kraft des reinſten, und edelſten Herzens, das gleichſam die Gottheit war, die ihn begeiſterte; und getrieben durch dieſe Begeiſterung, ſtrebte er, das, was bloß auf dem Gebiete des Herzens, und der urſprünglichen Vernunft gilt, auf das Gebiet des Verſtandes herabzuziehen, und da geltend zu machen. Daher verwickelte er ſich bey aller Geiſtesgröße, wodurch er die übrigen Philoſophen übertraf, doch in weit mehrere, und (wenn man bloß auf die Geſetze des Verſtandes reflektirt) weit widerſinnigere Widerſprüche, als in welche ſich jene Philoſophen, denen die Foderungen des Verſtandes theuerer waren, als die des Herzens, verwickelt hatten. Aber dieſe Niederlage des Verſtandes, bewirkt durch das Herz, iſt für Kant weit rühmlicher, als der glänzendſte Sieg des Verſtandes über das Herz, deſſen ſich viele andere Philoſophen rühmen können. Hätte ſich Kant bis zur deutlichen, und durchaus beſtimmten Einſicht des Weſens der Vernunft erhoben, ſo würde es ihm gelungen ſeyn, auch den Verſtand mit ſich ſelbſt, mit dem Herzen, und der Vernunft ganz harmoniſch zu machen, und das Ziel wirklich zu erreichen, welches die philoſophirende Vernunft ſeit Jahrtauſenden erſtrebte, aber nicht erreichen konnte.

Die

Die wahre Philoſophie ergreift den ganzen Menſchen, und verbreitet über das ganze Gebiet des Bewußtſeyn abſolute Harmonie.

§. 19.

Die wahre Philoſophie iſt keiner Verachtung gegen ächte Wahrheitsfreunde fähig.

Es liegt im Weſen der Vernunft, inſofern ſie nothwendig beſchränkt iſt, daß ſie erſt alle Wege des Irrthumes nach allen ihren Richtungen durchkreuzen müſſe, ehe ſie auf den ſichern Weg unwandelbarer Wahrheit kommen kann. Und in dieſer Rückſicht müſſen dem edlen Wahrheitsfreunde, der endlich das Ziel der philoſophirenden Vernunft gefunden hat, ſelbſt die abentheuerlichſten Irrthümer, wenn ſie eine Folge ſtrenger Wahrheitsliebe ſind, ehrwürdig ſeyn, inſofern ſie als nothwendige Mittel, zur Wahrheit zu gelangen, zu betrachten ſind, ob ſie gleich, inſofern ſie Irrthümer ſind, ohne alle Schonung in ihrer wahren Geſtalt müſſen dargeſtellt werden. So verſöhnet ſich die philoſophirende Vernunft mit den edlen Denkern, die aus Wahrheitsliebe irrten auf immer, und verfolgt nur den Irrthum, als ſolchen. Sie iſt keiner Verachtung, keiner Feindſeligkeit, keiner Rache gegen die erſteren fähig, wenn ſie ehrlich den Weg wandeln, der ihnen zur Wahrheit zu führen ſcheint, wenn derſelbe gleich an ſich zu lauter Irrthümern verführt. Nur dem gilt Verachtung, der die Wahrheit ſchändlichen Leidenſchaften, deren Sklave er iſt, zum Opfer bringt. Die

phi-

philoſophirende Vernunft, die bis in das Weſen der urſprünglichen Vernunft eingedrungen, und dadurch zur abſoluten Harmonie mit ſich ſelbſt gekommen iſt, ſchmeichelt zwar dem redlichſten Wahrheitsfreunde, wenn er ſich verirret hat, auf keine Art. Lehret er baaren Unſinn, ſo ſagt ſie das mit ungeſchminkten Worten. Iſt ſeine Lehre verderblich, ſo verhehlet ſie auch das nicht im geringſten, und warnet davor. Aber ſie ſieht auch zugleich auf ſein edles Streben, Wahrheit zu finden, und durch die Verbreitung derſelben die Menſchheit zu verbeſſern, und zu beſeligen. Und nach dieſer Anſicht reicht ſie ihm liebevoll die Hand, erkennet ihn als ihren ächten Bruder, und giebt ihm den Kuß des ewigen Friedens.

II.

Darſtellung des Fichteſchen Syſtemes, und der daraus hervorgehenden Religionstheorie.

Erſtes Hauptſtück.

Fichteſches Syſtem überhaupt.

§. 20.

Grundcharakter der Fichteſchen Philoſophie.

Die Fichteſche Philoſophie zeichnet ſich vor allen übrigen philoſophiſchen Syſtemen, die je erſchienen ſind, dadurch aus, daß ſie nicht von irgend einem auf dem Reflexionspunkte gegebenen, ſondern von einem über alles Gegebenſeyn erhabenen Princip ausgehet, und behauptet, daß alles mögliche Ge-

Gegebenſeyn, oder jede im Bewußtſeyn vorkommende Thatſache, nur durch ein Princip auf eine vollkommen befriedigende Art erklärt werden könne, das der Philoſoph ſelbſt *ſchaffen* *), und unvermiſcht von allen fremden Ingredienzen, die außer dieſem *idealen Schöpfungsakte* liegen, anſchauen, und durchgängig beſtimmen müſſe. Dieſes Princip iſt ihr die Vernunft, aber nicht, wie ſie im Bewußtſeyn auf dem Reflexionspunkte in theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht *gegeben* iſt, und *erſcheinet* (das *individuelle* Ich); ſondern die Vernunft ihrem urſprünglichen, weſentlichen, über alles auf dem Reflexionspunkte erſcheinende Gegebenſeyn erhabenen Charakter nach, kurz die Vernunft *an ſich* (die *reine* Vernunft), deren Weſen in keinem *Seyn an ſich*, ſondern in einem *abſoluten Handeln* beſtehet. Kein Vernunftindividuum (kein Ich) iſt *realiter* die Vernunft *an ſich*, oder die durchaus unbeſchränkte Vernunft, die in der Philoſophie allen Erſcheinungen zum Grunde gelegt werden ſoll; aber jedes Vernunftindividuum ſtrebt nothwendig, ſich von allen Schranken loszureiſſen, und das zu werden, was es ſich in der ihm auf dem Reflexionspunkt *gegebenen* Idee der Vernunft an ſich, oder der durchaus *realiter* unbeſchränkten Vernunft (der Gottheit) vorſtellt. Auch dem Philoſophen iſt dieſe Idee gegeben; aber er begnügt ſich nicht mit dem bloßen Gegebenſeyn derſelben (mit der Erſchei-

*) Der Ausdruck *Schaffen* beziehet ſich hier nicht auf die *Urhandlung* des menſchlichen Geiſtes, die, als ſolche, der Philoſoph auf keine Art ſchaffen kann, ſondern nur auf die *Idee*, wodurch jene beſtimmt dargeſtellt werden ſoll.

ſcheinung), weil es nach dieſer Anſicht immer ungewiß bleiben muß, ob durch dieſe Idee der Charakter der Vernunft, wie ſie wirklich an ſich iſt, ausgedrückt werde. Er ſuchet daher dieſe Idee in ihrer urſprünglichen Quelle auf, und findet, daß ſie urſprünglich auf keine Weiſe gegeben werden könne, weder durch die Objektenwelt, noch durch unmittelbare Einwirkung der Gottheit auf das Ich (durch Offenbarung), ſondern durch ein abſolutes Handeln des menſchlichen Geiſtes auf ſich ſelbſt, das bey dem gemeinen Menſchen urſprünglich bewußtlos geſchieht (woher es auch kommt, daß das Objekt dieſer Idee nicht als ein ſelbſtthätiges Handeln, ſondern als ein abſolutes Seyn, als Ding an ſich auf dem Reflexionspunkte erſcheint), das aber der Philoſoph zum deutlichen Bewußtſeyn dadurch erhebt, daß er daſſelbe mit Bewußtſeyn, und Freyheit reproducirt, und als bloßes, reines Handeln, nicht als Produkt (als Idee, oder inſofern auf das, was der Idee entſprechen ſoll, reflektirt wird, als Ding an ſich) anſchauet.

§. 21.

Sinnliche — überſinnliche Anſchauung.

Jede Anſchauung iſt noch ſinnlich, die auf irgend ein Objekt, ſey es auch nur ein ideales (z. B. die Idee der Gottheit, die in der Reflexion als Objekt erſcheint) gehet. Denn nichts kommt in den menſchlichen Geiſt, als durch ein Handeln deſſelben auf ſich ſelbſt, wodurch er alles urſprünglich in ſich ſelbſt ſetzt,

was in dem Bewußtſeyn als Objekt erſcheint, es mag daſſelbe aus dem Gebiete der ſinnlichen, oder überſinnlichen Welt ſeyn. Es kann daher im eigentlichſten Verſtande dem Ich gar kein Objekt gegeben werden. Jedes mögliche Objekt das im Bewußtſeyn vorkommt, ſetzt ein abſolutes Handeln des Ich auf ſich ſelbſt voraus, wodurch das, was in der Reflexion als gegebenes Objekt erſcheint, erſt zum Objekt gemacht, beſtimmt, und der Einheit des Bewußtſeyns einverleibt wird, ſo daß das Ich die Vorſtellung deſſelben als ſeine Vorſtellung, hervorgebracht durch ſich ſelbſt, als abſolutes Handeln, oder objektiv angeſehen, als abſolute Kraft, betrachten kann. Der Begriff Objekt iſt daher ſchon etwas Abgeleitetes, nicht Urſprüngliches.

Das eigentliche Reale iſt nie urſprünglich Objekt, Subſtanz, Ding, oder Seyn (welches hier lauter identiſche Ausdrücke ſind), ſondern abſolutes, nur von ſich ſelbſt abhängendes Handeln. Wenn nun der Philoſoph dieſes urſprüngliche abſolute Handeln, das auf dem Standpunkte des gemeinen und logiſchen Bewußtſeyns nur als Produkt vorkommt, mit Bewußtſeyn reproducirt, und unvermiſcht von aller Objektivität, folglich als bloßes, reines Handeln im Handeln ſelbſt anſchauet, ſo iſt dieſe Anſchauung nicht ſinnlich, ſondern überſinnlich oder rein intellektuell.

Daß Kant keine intellektuelle Anſchauung will gelten laſſen, davon iſt der Grund der Umſtand, daß derſelbe auf dem Reflexionspunkte ſtehen bleibt, wo nothwendig alles Reale als Objekt erſcheint, keines

weges aber als ein Handeln. Alles, was gegeben iſt, iſt nothwendig, als ſolches, Objekt. Was aber gegeben werden kann, iſt immer nur etwas Sinnliches, ein durch Empfindung beſtimmtes Ding, aber kein Ding an ſich, wie Kant behauptet. Da aber die Anſchauung (auf dem Reflexionspunkte) immer nur auf ein Gegebenes gehen kann, und jedes Gegebene ein durch Empfindung beſtimmtes Objekt iſt, ſo iſt auch die Anſchauung nur ſinnlich. Von dem Ueberſinnlichen (das ihm Ding an ſich iſt) iſt nur eine Idee möglich. Nur die Idee, keineswegs aber das ihr entſprechende überſinnliche Objekt kann angeſchauet werden.

So räſonnirt Kant; und er räſonnirt nach ſeinem Standpunkte richtig. Es kann nach dieſem keine überſinnliche Anſchauung geben. Aber Fichte läugnet, daß der Reflexionspunkt der eigentlich philoſophiſche Standpunkt ſey. Nach ihm muß ſich der Philoſoph bis zur reinen, von aller Objektivität nicht bloß der individuellen, ſondern auch der Objektivität überhaupt unabhängigen Anſchauung des abſoluten Handelns erheben, wodurch der menſchliche Geiſt das Bewußtſeyn, und mit demſelben alles, was in demſelben vorkommt, alſo auch den Begriff von Objektivität überhaupt, hervorbringt, und ſich zum Anſchauen, und Reflektiren in Abſicht auf das, was er bewußtlos hervorgebracht hat, beſtimmt. Der Philoſoph muß aus jenem abſoluten Handeln, das er als Grund der Möglichkeit aller Beſtimmungen des Bewußtſeyns vorausſetzt, den Reflexionspunkt ſelbſt, und folglich auch alles das, was auf demſelben als gegeben vorkommt, erklären, und deduciren. Soll der Re-

flexionspunkt ſelbſt erklärt werden, ſo muß man ſich nothwendig über denſelben erheben. Dieſes iſt nur inſofern möglich, als der Philoſoph das abſolute Handeln, wodurch der menſchliche Geiſt das Bewußtſeyn urſprünglich, aber ohne Reflexion auf dieſes Handeln, als ſolches, hervorbringt, mit Bewußtſeyn reproducirt, und rein anſchauet, wie es an ſich iſt, nicht wie es auf dem Reflexionspunkte erſcheint, wo es, als Handeln, verſchwunden iſt, und ſich in ein unbekanntes und nie erkennbares Seyn (Ding an ſich) verwandelt hat. Das Handeln, wodurch der menſchliche Geiſt das Bewußtſeyn ſammt allen ſeinen Beſtimmungen hervorbringt, muß als überſinnlich geſetzt werden, wenn derſelbe ein Ich, und kein ſelbſtloſes Ding ſeyn, wenn er das Bewußtſeyn, deſſen er ſich bewußt iſt, als ſein Bewußtſeyn, und die darinn vorkommenden Vorſtellungen, Empfindungen, und Willensentſchlüſſe mit Recht als ſeine Vorſtellungen, ſeine Empfindungen, ſeine Willensentſchlüſſe anſehen ſoll. Iſt dieſes Handeln überſinnlich, ſo iſt auch die Anſchauung überſinnlich, die unmittelbar, und nicht erſt vermittelſt des Begriffes von Objektivität, auf daſſelbe gehet. Der Verſtand iſt nur gleichſam der Behälter der Objekte, die in ihm niedergelegt, und aufbewahret ſind. Die Anſchauung kann alſo hier nie auf ein Handeln, ſondern auf ein vorſchwebendes Seyn, oder Objekt gehen, das gleichſam der Schatten eines urſprünglichen Handelns iſt.

§. 22.

Das eigentliche Reale iſt bloßes Handeln, nie Ding.

Inſofern nach Fichte das Ueberſinnliche, das Reale an ſich, das jeder durch empiriſche Anſchauung, und Reflexion erſcheinenden Realität zum Grunde liegt, ein bloßes abſolutes Handeln iſt, das man unmittelbar als ſolches anſchauen kann, ſo iſt das Ueberſinnliche nicht nur kein Ding an ſich, deſſen Weſen uns ewig unerkennbar ſeyn müſſe, ſondern es iſt vielmehr dasjenige, das man unmittelbar, und durchaus erkennen kann, ſo daß gar keine Dunkelheit in Abſicht auf die Erkenntniß deſſelben übrig bleibt. Wäre das eigentliche Reale Ding an ſich, dann wäre es unmöglich, es auf irgend eine Art ſeinem urſprünglichen Charakter nach zu erkennen. Denn in dieſem Falle wäre nur inſofern irgend eine Vorſtellung möglich, als das Ding an ſich das Ich, als bloßes Vorſtellungsvermögen afficirte. Es müßte aber immer problematiſch bleiben, ob das Reale, als Ding an ſich, das Ich gerade ſo afficirte, wie es wirklich an ſich wäre. Die einzige Erkenntnißquelle alles Realen wäre daher in dieſem Falle die Affektion. Nur ſo weit die Affektion reichte, könnte man das Reale erkennen. Die Affektion wäre das Glas, wodurch wir einzig das Reale erblicken könnten. Aber wer kann uns dafür einſtehen, daß wir durch dieſes Glas das Reale ſo erblicken, wie es an ſich iſt? Kein Vorſtellen kann das Ding an ſich erreichen; jedes mögliche Vorſtellen gehet nur auf ein durch Affektion beſtimmtes Objekt, keinesweges aber

auf

auf das Ding an ſich. Da nun das Erkennen durch das Vorſtellen nothwendig vermittelt iſt, ſo iſt auch klar, daß wir das Reale nur inſofern erkennen können, als es uns durch die Affektion beſtimmt erſcheinet, keinesweges aber, wie es an ſich iſt.

Dieſe Reſultate ſind unvermeidlich, wenn das eigentliche Reale Ding an ſich iſt; ſie machen den Geiſt der Kantiſchen Kritik aus. Aber das Reale iſt nothwendig Ding, und zwar entweder ein beſtimmtes Ding, oder Ding an ſich, je nachdem man daſſelbe als abgeleitet, oder urſprünglich betrachtet, wenn man auf dem Reflexionspunkte ſtehen bleibt, wie Kant thut. Das Ueberſinnliche erſcheint hier als Ding an ſich, das Sinnliche aber als beſtimmtes Ding. Von dem Ueberſinnlichen iſt daher keine Erkenntniß möglich; dieſe iſt bloß auf das Sinnliche beſchränkt. Das Ueberſinnliche muß zwar nothwendig als real geſetzt werden, weil ſonſt nichts Sinnliches möglich wäre; aber es kann nur durch eine bloße Idee geſetzt werden, von der es ewig problematiſch bleibt, ob durch dieſelbe der weſentliche Charakter des Ueberſinnlichen durchaus richtig ausgedrückt werde.

§. 23.

Die Erkenntniß deſſen, was an ſich iſt, iſt nicht bloß möglich, ſondern ſchlechthin nothwendig.

Aber Fichte behauptet dagegen, daß wenn wir das Ueberſinnliche, von dem, als der letzten Quelle, ſelbſt

ſelbſt nach dem Geſtändniß Kants, und ſeiner Anhänger alle unſere Erkenntniß entſpringt, nicht erkennen können, wir auch nie wiſſen können, ob wir das Sinnliche nach nothwendigen, unveränderlichen Geſetzen, oder ſo erkennen, wie es in ſeiner Sphäre jedem beſchränkten Vernunftweſen ſchlechthin erſcheinen muß; und daß folglich die Erkenntniß des Sinnlichen eben ſo ungewiß, und wankend werde, wie die vermeyntliche Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt. Nach Fichte muß man alſo entweder das Ueberſinnlich durchgängig, ſo wie es an ſich iſt, ohne allen täuſchenden Schein erkennen können, oder man muß behaupten, daß man gar nichts, auch nicht einmal das unbedeutendſte Objekt in der Sinnenwelt, mit Sicherheit erkennen könne. Zwiſchen beyden Behauptungen iſt ſchlechterdings kein Mittelweg möglich. Es ſtehet jedem frey, ſich zur Fahne des Skepticismus zu ſchlagen; aber es ſtehet weder Kanten, noch ſeinen Anhängern nach der Vorausſetzung, die ſie machen, daß nämlich das Weſen des Ueberſinnlichen nie erkannt werden könne, frey, die Zuverläſſigkeit des menſchlichen Wiſſens zu behaupten, und den Skepticismus zu bekämpfen. Sie befinden ſich nach dieſer Behauptung auf dem Grund und Boden des Skepticismus, und können ſchlechthin kein anderes Gebiet betreten, als durch den Weg der Inkonſequenz.

Nach Fichte giebt es alſo für uns etwas unmittelbar Wahres, und Gewiſſes; und dieſes iſt das Ueberſinnliche. Dieſes iſt nur inſofern für uns wahr und gewiß, als wir daſſelbe unmittelbar, alſo wie es an ſich iſt, nicht wie es durch das Medium eines

täu-

täuſchenden Glaſes, oder Spiegels erſcheinet, anſchauen, und erkennen. Dieſe Erkenntniß iſt die erſte, klärſte, deutlichſte, und die einzige, die durchaus beſtimmbar iſt, ſo daß uns nicht ein einziger dunkler Punkt mehr übrig bleibt. Von dieſer abſoluten Erkenntniß hängt erſt die Erkenntniß der ganzen Sinnenwelt, oder die Realität alles deſſen, was in unſerm Bewußtſeyn gegeben iſt, ab; mit jener Erkenntniß ſteht, oder fällt die Möglichkeit, Beſtimmtheit, und Zuverläſſigkeit aller übrigen Erkenntniß. Es iſt doch bis zur höchſten Evidenz klar, daß wenn die Erkenntniß von B C D u. ſ. w. durch A abſolut bedingt iſt, ich nicht nur wiſſen muß, daß A überhaupt iſt, ſondern auch, was es iſt; und daß wenn die davon abhängende Erkenntniß gegen alle mögliche Täuſchung ſicher geſtellt ſeyn ſoll, ich A durchgängig, wie es an ſich iſt, erkennen muß. Würde mir der geringſte Punkt davon noch dunkel ſeyn, ſo würde ich, ſo lange dieſes der Fall wäre, nie ſicher ſeyn können, ob ich B C D u. ſ. f. richtig beſtimmt hätte. In demſelben Momente, als ſich mir die vorher dunkle Seite von A in vollem Lichte darſtellen würde, müßte ich auch alle davon abhängende Objekte der Erkenntniß anders beſtimmen, als ich ſie anfangs beſtimmt habe, wenn ich anders bey der erſten Beſtimmung conſequent verfuhr, und nicht durch bloßen Zufall, oder durch ein dunkles Gefühl beſtimmt, den wahren Charakter jener Objekte traf. Wenn ich etwas meſſen ſoll, muß ich denn nicht den Maaßſtab, als ſolchen, durchaus kennen? Iſt es genug, daß ich weiß, ein gewiſſes Etwas ſey ein Maaßſtab überhaupt, und exiſtire? —

Es iſt unbegreiflich, wie man behaupten könne, daß wir zwar das Wahre erkennen können, aber nur nicht das Wahre an ſich. Hängt denn nicht die Erkenntniß jeder beſtimmten, oder beſtimmbaren Wahrheit von der abſoluten Erkenntniß des Wahren an ſich ab? Was iſt denn das Wahre, das wir nach der Behauptung Kants, und ſeiner Anhänger ſollen erkennen können? Dies ſollen bloß die Erſcheinungen ſeyn. Aber hier liegt ein großer Mißverſtand, den jene Parthey ganz überſieht, und den man nicht überſehen kann, wenn man im eigentlichſten Sinne philoſophiren will. Was ſind denn die Erſcheinungen? Das, was im Bewußtſeyn gegeben iſt. Was über das Gegebenſeyn hinüber liegt, iſt nicht mehr Erſcheinung, ſondern das, was der Erſcheinung zum Grunde liegt. Alſo das Gegebenſeyn im Bewußtſeyn iſt der Grundcharakter aller möglichen Erſcheinungen, und es läßt ſich ſchlechthin kein anderer angeben, wenn man ſich nicht widerſprechen will. Nun hat noch kein vernünftiger Menſch daran gezweifelt, daß wir das, was in unſerm Bewußtſeyn gegeben iſt, und wie es gegeben iſt (die Materie, und Form unſerer eignen Vorſtellungen) erkennen können. Denn was immer gegeben iſt, muß auf eine beſtimmte Weiſe gegeben ſeyn: ſo wie ich alſo das Was erkenne, muß ich auch das Wie erkennen. Eigentlich iſt das Was nichts anders, als das Wie. So wie ich ſage: Ich bin mir bewußt, bin ich mir auch eines beſtimmten Etwas bewußt. Und dieſes beſtimmte Etwas iſt eben das gegebene Bewußtſeyn, das mir in der Reflexion zum beſtimmten Objekt wird. Daß ich nun von meinem Bewußtſeyn wiſſen könne, wiſſen müſſe, und daß mir, inſofern es mir durch die Reflexion

xion gegeben iſt, gar kein Punkt dieſes Gegebenſeyns entſchlüpfen könne, daran kann nur der Wahnſinnige zweifeln. Gerade dieſes Gegebenſeyn des beſtimmten Bewußtſeyns iſt die Erſcheinung. Ich muß alſo jede Erſcheinung (jedes gegebene Bewußtſeyn) ſchlechterdings erkennen. Aber davon iſt in der Philoſophie die Frage nicht; ſondern davon, ob das mir Gegebene, das ich freylich als ſolches, es mag dem Charakter des Realen gemäß ſeyn, oder nicht, erkennen kann, gerade ſo, und nicht anders, gegeben ſeyn müſſe, oder ob das Gegebenſeyn durch nothwendige, unveränderliche Geſetze auf eine einzig mögliche Art beſtimmt ſey. Nur durch dieſe Einſicht kommt unwandelbare Wahrheit in die ganze Erſcheinungswelt. Nur dann erkenne ich die in Erſcheinungswelt gültige Wahrheit, wenn ich nicht nur weiß, daß mir etwas gegeben iſt, und das Gegebene durch unmittelbare Anſchauung, und Reflexion als ſolches erkenne; ſondern wenn ich weiß, daß das Gegebenſeyn nicht anders beſtimmt ſeyn könne, als es wirklich beſtimmt iſt. Und wie kann ich denn dieſes wiſſen? Ohne Zweifel nicht anders, als dadurch, daß ich die unveränderlichen Geſetze des Gegebenſeyns überhaupt (aller möglichen Erſcheinungen) auf das beſtimmteſte, und vollſtändigſte kenne. Aber wie kann ich denn dieſe Geſetze auf ſolche Art kennen lernen? Durch ein Gegebenſeyn? Dieſes wäre ein offebarer Zirkel. Das Gegebenſeyn überhaupt, alſo auch das Gegebenſeyn dieſer Geſetze, ihrem Gehalt, und ihrer Form nach, muß erklärt werden. Der Philoſoph kann alſo nicht von dieſen Geſetzen, inſofern ſie gegeben ſind, als letztem Princip ausgehen, um dadurch alles übrige, was noch gegeben iſt, zu begrün-

 den.

den. Er muß vielmehr die Frage aufwerfen, wie dieſe Geſetze, ſo wie ſie gegeben ſind, ſelbſt möglich ſeyen, und durch die deutlichſte und beſtimmteſte Erkenntniß des abſoluten Grundes, deren er ſich bemächtigen muß, ihnen den Charakter der abſoluten Nothwendigkeit zu geben, wodurch ſie eigentlich erſt Geſetze werden. Denn wenn ich bloß den Weg der Abſtraktion von den beſtimmten Gegenſtänden, die in meinem Bewußtſeyn gegeben ſind, oder von dem individuellen Stoff meiner Vorſtellungen einſchlage, und dann auf das, was in meinen Vorſtellungen übrig bleibt, reflektire, ſo finde ich freylich gewiſſe Formen des Vorſtellens, nach welchen ich bisher alle Gegenſtände, die mir vorkamen, beſtimmt habe, und ich ſehe nicht, wie ich je nach andern Formen werde vorſtellen, und denken können. Aber das berechtigt mich noch nicht, jene Formen (des Anſchauens, und Denkens) zu eigentlichen Geſetzen, denen der Charakter der abſoluten Nothwendigkeit zukommen muß, zu erheben. Denn daraus, daß bisher, wenn gleich ſo weit, als mein Bewußtſeyn reicht, etwas ſo, oder ſo geſchehen iſt, folgt noch keinesweges daß es ſo, und nicht anders geſchehen mußte. Eben ſo wenig folgt daraus, daß ich nicht einſehe, wie etwas anders ſeyn könne, daß es wirklich, und an ſich nicht anders ſeyn könne.

Mein ganzes Räſonnement iſt hier auf Induktion, und Analogie, folglich auf Erfahrung, gegründet. Was mir jetzt unmöglich iſt einzuſehen, kann ich vielleicht zu einer andern Zeit einſehen. Denn geſetzt, es ſeyen wirklich verſchiedene Arten von Formen des Anſchauens, und Denkens möglich, wie Kant ſelbſt,

ſelbſt, und ſeine Anhänger einräumen; geſetzt, der Menſch gehe unter der Vorausſetzung einer ewigen Fortdauer ſeines Geiſtes von einer Lebensperiode in die andere, bis ins Unendliche fort über, und erhalte in jeder Periode mit einer neuen Organiſation auch zugleich neue Arten von Formen des Anſchauens, und Denkens, ſo wird er freylich in jeder Lebensperiode nur an Eine Art dieſer Formen gebunden ſeyn, und nicht einſehen können, wie er je unter andern Formen werde anſchauen, und denken können. Er wird daher dieſe Formen für ſchlechthin nothwendige Geſetze des Vorſtellens halten, wenn er bloß auf ſein gegebenes Bewußtſeyn reflektirt, ob ſie gleich an ſich nur zufällig ſind, und er ſich daher in jenem Urtheile täuſchet. Die Abſtraktion von den individuellen Gegenſtänden, zu welcher man ſich erheben muß, um die Reflexion bloß auf die Formen des Vorſtellens richten zu können, ändert das Weſen der Erfahrung, inſofern ſie etwas Gegebenes iſt, nicht. Die Formen des Vorſtellens ſind in dem Bewußtſeyn eben ſowohl etwas Gegebenes, als die wirklichen Gegenſtände. Abſtrahire ich nun von den letzteren, ſo bleibt mir das Formale des Bewußtſeyns, als gegeben, übrig; und es muß nach dieſer Anſicht ewig problematiſch bleiben, ob es ſchlechthin nothwendig, oder bloß zufällig iſt. Aus dem Gegebenſeyn kann ich nie auf abſolute Nothwendigkeit, und Allgemeinheit deſſelben ſchließen.

§. 24.

§. 24.

Die Formen des Vorſtellens müſſen aus einem abſoluten Princip abgeleitet werden.

Daraus folgt nun offenbar, daß wenn man von den Formen des Vorſtellens, inſofern ſie gegeben ſind, in der Philoſophie ausgehet, ſo zwar, daß man ſie als das höchſte Princip anſiehet, wodurch alles Uebrige, was uns im Bewußtſeyn gegeben iſt, begründet werden ſolle, die Realität des menſchlichen Wiſſens durchaus unſicher werden müſſe, und der Skepticismus unvermeidlich ſey. Kennt man die Formen des Vorſtellens bloß aus der Erfahrung — und das iſt nothwendig der Fall, wenn man bloß auf dem Wege der Abſtraktion zur Erkenntniß derſelben gelangt iſt — ſo kommt ihnen bloß der Charakter der Zufälligkeit, keinesweges aber der abſoluten Nothwendigkeit zu. Da ſich nun unſere (vorgebliche) Erkenntniß nothwendig nach dieſen Formen richtet, und ihren Charakter annimmt, ſo iſt auch ſie nur zufällig, nicht nothwendig; veränderlich, nicht feſt, und unwandelbar. Die Erkenntniß, die mit der Veränderung der Formen des Vorſtellens bey jeder künftigen Lebensperiode eintritt, iſt der Erkenntnißart, die in der vorhergehenden Periode ſtatt hatte, nothwendig entgegengeſetzt; und wir können daher nie wiſſen, welche Erkenntnißart unter allen dieſen wechſelnden Erkenntnißarten an ſich die wahre, und richtige ſey. Unſer ganzes, in die Unendlichkeit ſich hinziehendes, Daſeyn iſt dann nichts anders als ein ewiger Uebergang von Täuſchung zu Täuſchung, ein Kreis von Ungewißheit, aus dem wir nie treten können.

Da=

Dadurch ſoll aber nicht geradezu behauptet werden, daß der Skeptiker unrecht habe. Vielmehr gehet aus dem bisher Geſagten hervor, daß wenn wir die Formen des Vorſtellens aus keinem höheren Princip, das durchaus nicht gegeben ſeyn darf, ableiten können, die ſkeptiſche Denkart nothwendig die einzig wahre ſey. Können wir nicht über das Gegebenſeyn der Formen des Vorſtellens hinaus, ſo können wir freylich das Loos, das uns durch unſere Natur zugetheilt iſt, nicht ändern; wir können uns nie, in keiner Periode unſeres Daſeyns, zu einem feſten, und unwandelbaren Wiſſen erheben. Wir ſind keinen Tag ſicher, ob wir nicht andere Formen des Vorſtellens erhalten, und dann alles anders beſtimmen müſſen, als wir es jetzt, auch nach der richtigſten Kenntniß der uns eben beywohnenden Formen, beſtimmt haben. Nach den gegenwärtigen Denkformen glauben wir z. B., daß die Idee der Gottheit abſolute Realität habe; aber es kann ſeyn, daß ſobald wir andere Denkformen erhalten, wir gerade das Gegentheil glauben müſſen. Nach unſerer jetzigen Denkart iſt uns nichts gewiſſer, als die Nothwendigkeit der Pflicht, und der Freyheit, die zur Möglichkeit der erſten vorausgeſetzt werden muß. Aber iſt einmal in der Zukunft unſer Denken durch andere Formen beſtimmt, ſo kann es ſeyn, daß uns alsdenn nichts gewiſſer iſt, als daß alles Handeln, das wir uns zuſchreiben, durch blinde Naturnothwendigkeit beſtimmt, und daß folglich die Vorſtellung von der Nothwendigkeit der Pflicht ein bloßer Traum ſey ſammt allem dem, was auf dieſe Vorſtellung gebaut wird. Und ſo mit allen Gegenſtänden unſeres Denkens, wenn ſie uns auch jetzt noch ſo real zu ſeyn ſcheinen.

§. 25.

§. 25.

Unmittelbares — vermitteltes Wiſſen — Glauben, und Erkennen.

Alſo die Hauptfrage in der Philoſophie iſt die, ob wir nicht über die Formen des Vorſtellens, inſofern ſie uns durch die Abſtraktion gegeben ſind, hinausgehen, und bis zu einem Princip vordringen können, woraus jene Formen ſelbſt mit abſoluter Nothwendigkeit abzuleiten ſind, ſo daß daraus hervorgeht, kein beſchränktes Vernunftweſen könne je nach andern Formen denken, als die ſind, nach welchen wir wirklich denken. Aus dieſem Princip muß ferner mit untrüglicher Gewißheit beſtimmt werden können, was in unſern Erkenntniſſen an ſich wahr, und was bloße Erſcheinung iſt. Nur ſo erhalten wir ein feſtes, unwandelbares Wiſſen ſowohl in Abſicht auf das Ueberſinnliche (das an ſich Wahre), als auch auf das Sinnliche (den Inbegriff der Erſcheinungen). Wir wiſſen alsdenn auf eine untrügliche Art, nicht bloß, daß uns dieſes oder jenes auf eine beſtimmte Weiſe gegeben ſey (erſcheine), ſondern daß es uns auf keine andere Art gegeben ſeyn könne (nothwendig ſo erſcheinen müſſe), weil wir die abſolute Natur des Gegebenſeyns überhaupt aus dem Ueberſinnlichen ableiten. Das Weſen des Ueberſinnlichen müſſen wir freylich in dieſem Falle, nicht bloß wie es uns erſcheint, ſondern wie es an ſich iſt, auf die beſtimmteſte Weiſe kennen, ſo daß uns in Rückſicht auf daſſelbe gar kein dunkler Punkt mehr übrig bleibt. Das iſt nur möglich unter der Vorausſetzung, daß wir das Ueberſinnliche unmittelbar an-

anſchauen können, und daß dieſes Anſchauen ſelbſt als die unmittelbare Erkenntniß beſtimmt wird. Die Erkenntniß des Ueberſinnlichen darf daher ſchlechthin durch keinen Grund vermittelt ſeyn. Sie muß das abſolut Erſte, unmittelbar Gewiſſe ſeyn, wodurch erſt jede durch irgend einen Grund vermittelte Erkenntniß möglich wird.

Verſtehet man unter Erkennen bloß ein Vorſtellen, das ſich vermittelſt eines Grundes auf etwas Reales, als ſolches, beziehet, ſo iſt klar, daß das Ueberſinnliche ſchlechthin nicht erkannt werden könne. Wenn daher Kant mit ſeinen Anhängern nur dieſes behauptete, ſo müßten wir ihm ſelbſt beyſtimmen. Denn das Ueberſinnliche kann keinen Grund haben, ſonſt würde es aufhören Ueberſinnlich (ſchlechthin abſolut) zu ſeyn; es kann daher auch nicht vermittelſt eines Grundes, der ſich einem andern nachweiſen ließe, erkannt werden. Aber wenn wir ſelbſt einen überſinnlichen Charakter haben, woraus ſich unſer ſinnlicher Charakter erklären läßt; wenn wir uns ſelbſt, ſofern wir überſinnlich ſind, unmittelbar anſchauen können, ſo ſind wir auch fähig, uns zur unmittelbaren Erkenntniß des Ueberſinnlichen, wie es an ſich iſt, zu erheben, und davon jede bedingte Erkenntniß abzuleiten. Man kann dieſe unmittelbare Erkenntniß in Gegenſatz gegen jede vermittelte Erkenntniß Glauben nennen. Aber dieſer Glaube ſtehet dem vermittelten Wiſſen auf keine Art nach; er iſt vielmehr der Grund alles Wiſſens, und das Wiſſen in dem eigentlichſten Sinne. So glauben wir, daß wir frey ſind. Es iſt kein Grund der Freyheit denkbar, den wir uns

ſchie-

ſelbſt, oder andern, als etwas von der Freyheit Verſchiedenes vorzeigen könnten. Dieſer Glaube iſt ein unmittelbares Wiſſen.

Wir ſchweben z. B. zwiſchen entgegengeſetzten Handlungsweiſen, ſo daß wir uns entweder zu der einen, oder andern beſtimmen können; wir heben endlich dieſes Hin- und Herſchweben (den Zuſtand der Unbeſtimmtheit) auf, und beſtimmen uns abſolut zur Handlungsweiſe A mit Ausſchluß der entgegengeſetzten Handlungsweiſe B. Schauen wir dieſes abſolute Selbſtbeſtimmen mit gänzlicher Abſtraktion von allem Objektiven, worauf daſſelbe gehen mag, alſo als bloßes, abſolutes, reines Handeln an, ſo haben wir eine unmittelbare Anſchauung des Ueberſinnlichen, das nichts, als reines Handeln, keinesweges aber ein abſolutes Seyn, oder Ding an ſich iſt. Wir wiſſen es unmittelbar, daß wir überſinnlich, oder frey, unabhängig von jedem außer uns liegenden Princip ſind; eben ſo erkennen wir auch den weſentlichen Charakter des Ueberſinnlichen, und wiſſen mit der untrüglichſten Gewißheit, die es giebt, daß das Ueberſinnliche an ſich nichts anders ſeyn könne, als reines Handeln. Nennt man nun dieſes unmittelbare Wiſſen Glauben, ſo iſt dieſer Glaube ſein eigner abſoluter Grund, und zugleich der feſte, unbewegliche Punkt, woran alles mittelbare Wiſſen hängt. Weit gefehlt alſo, daß dieſer Glaube dem durch irgend einen Grund vermittelten Wiſſen nachſtehe, kommt ihm vielmehr eine unendlich höhere Dignität zu, als jedem vermittelten Wiſſen. Er iſt das Wiſſen ſchlechthin.

§. 26.

§. 26.

Widerſinnige Frage des Skeptikers — Grund des Wiſſens von Bedingtheit.

Der Skeptiker kann hier ohne Widerſinn nicht weiter fragen: Woher weiß ich aber denn, daß mich dieſes unmittelbare Anſchauen eines überſinnlichen Handelns (der abſoluten Freyheit) nicht täuſche? Denn dieſe Frage bedeutet eigentlich nichts anders, als: Welches iſt denn der Grund des Abſoluten, und folglich deſſen, was ſchlechthin außer ſich keinen weitern Grund haben kann? Und dieſe Frage iſt abſolut ſinnlos. So wie ſie nicht aufgeworfen werden kann, ohne die Vernunft zu verläugnen, ſo kann ſie auch nicht beantwortet werden. Sie iſt nicht darum unbeantwortlich, weil unſere Vernunft zu beſchränkt iſt, als daß ſie den abſoluten Grund des Abſoluten erkennen könnte, ſondern weil es abſolut widerſprechend iſt, nach einem Grunde des Abſoluten zu fragen. Das Abſolute iſt, weil es iſt, und was es iſt — beydes ſchlechthin, und ohne Grund.

Gewöhnlich ſieht man das Bedingte für den Grund des Abſoluten an. Man glaubt, die Realität, und das Weſen des Abſoluten erſchließen zu können. Es iſt etwas Bedingtes da, alſo muß auch etwas Unbedingtes da ſeyn: ſo ſchließet man. Aber das iſt eine Täuſchung. Woher weiß ich denn, daß irgend etwas, das als gegeben im Bewußtſeyn vorkommt, ein Bedingtes ſey? Setzt dies nicht eine unmittelbare Erkenntniß des Abſoluten voraus, alſo eine Er-

kenntniß, die der Grund aller übrigen Erkenntniß iſt, und daher auf keine Art durch irgend eine Erkenntniß vermittelt werden kann? Ganz gewiß. Nur dadurch, daß ich unmittelbar von einem Ueberſinnlichen weiß, kann ich von einem Sinnlichen (Bedingten) wiſſen.

Warum bleibt denn kein Menſch, deſſen natürlicher Sinn noch nicht durch eine irrige Spekulation verſchroben iſt, bey der Natur, inſofern ſie gegeben iſt, ſtehen, und erkläret ſein Ich als ein bloßes Naturprodukt? Iſt die Natur abſolut, oder bedingt? Sie iſt keines von beyden an und für ſich, ſondern nur inſofern, als ich ſie zu dem Einen, oder Andern mache. Ich kann daher weder ſo ſchließen: Die Natur iſt bedingt, daher muß es außer derſelben ein überſinnliches Princip, als Grund derſelben (einen Weltſchöpfer) geben; noch ſo: Die Natur iſt unbedingt, ſie iſt das überſinnliche Princip ſelbſt, daher iſt die Idee einer Gottheit eine Schimäre. Die Natur iſt nur inſofern bedingt, als ich ſie ſo ſetze; eben ſo hängt ihre Unbedingtheit von meinem abſoluten Setzen ab.

Aber ſie ſoll ſchlechthin nicht unbedingt ſeyn; ſie ſoll mir nur als Erſcheinung gelten, ſo gewiß ich Ich, oder ſelbſtſtändig und frey bin. Ich will meine Ichheit, die Würde der Vernunft, die in der abſoluten Unabhängigkeit von der ganzen Natur beſtehet, durchaus nicht aufgeben. Das, was ich auf einem gewiſſen Standpunkte Natur nenne, iſt auf dem höchſten Standpunkte Uebernatur, und meinem überſinnlichen Charakter ganz gleich. Ich habe alſo von der Natur weder etwas zu hoffen, noch

zu fürchten. Denn ſie iſt an ſich nur Erſcheinung, die auf dem höchſten Standpunkte ganz verſchwindet, und als Natur daſelbſt ſchlechthin nichts iſt. Die Realität einer Erſcheinung darf nicht weiter ausgedehnt werden, als der Kreis der Erſcheinung reicht. Nach dieſer Anſicht iſt mir an ſich gar nichts entgegengeſetzt. Denn das ſchlechthin überſinnliche Princip, das ich allen Erſcheinungen zum Grunde lege (die Gottheit) iſt mir, meinem überſinnlichen Charakter nach, den ich nicht aufgeben kann, ohne mich ſelbſt aufzugeben, ſchlechthin gleich. Ich hänge in dieſer Rückſicht nicht von demſelben ab. Inſofern ich frey handle, kann ich weder durch die Natur, noch durch die Gottheit beſtimmt ſeyn. Nur in Rückſicht auf meinen ſinnlichen Charakter, oder den Zuſtand meiner Beſchränktheit hänge ich von dem ſchlechthin überſinnlichen Princip ab. Und in dieſer Rückſicht will ich einzig von demſelben abhängen; weil ich nur durch dieſe Abhängigkeit meinen höchſten Zweck erreichen kann. Alles, was zufolge dieſes überſinnlichen Princips geſchiehet, iſt nicht durch ein blindes Ungefähr, durch blinde Naturnothwendigkeit, ſondern einzig durch moraliſche Nothwendigkeit beſtimmt, wenn auch die ganze Sinnenwelt (Erfahrung) dem Scheine nach das Gegentheil beweiſen ſollte. Ich beſtimme das überſinnliche Princip, und die Reſultate deſſelben nicht durch die Sinnenwelt, ſondern vielmehr die letztere, und alles, was in ihr geſchieht, durch das erſtere. Wenn im Ganzen das geſchiehet, was ſchlechthin nach der moraliſchen Foderung der Vernunft geſchehen ſoll, dann bin ich mit mir ganz harmoniſch. Ich weiß dann mit der untrüglichſten Gewißheit, daß denen, die das Gute wahr-

 haft

haft leben, alles, was geſchiehet, zum Beſten dienet; weiß, daß kein Sperling von dem Dache, kein Haar von meinem Haupte fällt ohne die abſolute Beſtimmung deſſen, was mir alles in allem iſt, — des ſchlechthin Ueberſinnlichen, das man Gott nennt. Die ganze Natur mag ſich gegen mich empören, wider mich ihre fürchterlichen Kräfte alle aufbieten, und über mich zuſammen zu ſtürzen drohen: ich wanke nicht; denn ich ſtehe auf einem Grund und Boden, wohin keine Naturkraft reicht, weil daſelbſt alle Natur, die nur Erſcheinung iſt, verſchwunden, und mir Gott alles in allem iſt.

So löſet ſich ſelbſt der gemeinſte Menſchenverſtand das Problem, wie das Ich neben der Natur beſtehen könne. Er erkläret die Natur als eine bloße Erſcheinung, alſo als etwas, das nur unter einer gewiſſen Bedingung Realität hat. Außer dieſer Bedingung ſetzt er daher nicht Natur, ſondern etwas ſchlechthin Ueberſinnliches, als das eigentliche Reale, das nur auf einem tieferen Standpunkte als Natur erſcheint. Der Widerſtreit zwiſchen der beſchränkten Vernunft (dem Ich), und der Natur (dem Nicht-Ich) kann nicht dadurch gehoben werden, daß die Natur als eine Realität an ſich, die jedoch einer andern Realität an ſich (der Gottheit) unterworfen ſeyn ſoll, angeſehen wird; ſondern bloß dadurch, daß abſolut geſetzt wird, die Natur ſey auf dem höchſten Standpunkte gar nichts, und auf einem tieferen bloße Erſcheinung, alſo keine Realität an ſich.

Das eigentliche Reale kann nämlich nach einer doppelten Anſicht betrachtet werden, nämlich nach einer

ner überſinnlichen, und ſinnlichen. Das Reale durch überſinnliche Anſicht beſtimmt iſt das Ueberſinnliche ſelbſt, das allein das iſt, was man göttlich, und real im eigentlichſten Sinne nennen kann. Das Reale ſinnlich (auf einer tiefern Stufe) angeſehen iſt Natur. Ich gehöre ſelbſt zu dem Inbegriff deſſen, was man Natur nennt, inſofern ich ſinnlich, oder beſchränkt bin. Aber meinem überſinnlichen Charakter nach bin ich der Gottheit gleich. Alſo bin ich Gott? Ich würde Gott ſeyn, wenn ich bloß überſinnlich, und durch gar keine Schranken beſtimmt wäre. Aber mein überſinnlicher Charakter kann nie getrennt werden von meinem ſinnlichen. Und gerade dieſe unzertrennliche Verbindung des Ueberſinnlichen mit dem Sinnlichen, durch Selbſtbewußtſeyn beſtimmt, iſt das, was man Ich nennt. Ich ſtrebe zwar, durchaus überſinnlich, oder das zu werden, was man Gott nennt; aber ich kann, ſo gewiß ich nur ein Ich, und nicht Gott bin, dieſes abſolute Strebeziel nie ganz, ſondern nur immer zum Theile erreichen. Auch alle individuellen Ich, oder einzelnen Vernunftweſen zuſammengenommen, machen nicht das aus, was in der Idee der Gottheit liegt. Denn alle einzelnen Vernunftweſen ſind endlich. Aber durch bloße Addition des Endlichen zum Endlichen kann nie ein Unendliches entſtehen. Alſo wenn auch das Ich einen überſinnlichen Charakter hat, und inſofern der Gottheit ſchlechthin gleich iſt, ſo bleibt doch zwiſchen der letzteren, und dem erſteren immer ein unendlicher Abſtand, inſofern ein Zuſtand der Beſchränktheit von dem Ich nie getrennt werden kann, ohne es ſelbſt aufzuheben. Das unendliche Ich in der Wirklichkeit iſt eine Aufgabe, die

nie ganz, ſondern nur immer zum Theil realiſirt werden kann, eine bloße Idee, die nur inſofern Realität hat, als ſie ins Unendliche fort, alſo nie ganz realiſirt werden kann.

§. 27.

Unvermeidlichkeit, und Unwiderlegbarkeit des Skepticismus.

Alle dieſe Beſtimmungen ſind aber nur inſofern real, und unerſchütterlich gewiß, als die Philoſophie von der Vorausſetzung ausgehet, daß man das Ueberſinnliche unmittelbar anſchauen, und erkennen könne. Denn es iſt nothwendig der abſolute Maaßſtab alles Beſtimmens in Abſicht auf das Sinnliche. Es läßt ſich bis zur höchſten Evidenz beweiſen, daß, ſo wie man behauptet, man könne das Ueberſinnliche nicht unmittelbar erkennen, alles ungewiß, und ſchwankend werde, und keine andere Philoſophie möglich ſey, als das wiſſenſchaftliche Wiſſen, daß man gar nichts wiſſen könne. Die Kantianer läugnen, daß man das Ueberſinnliche erkennen könne, und glauben doch, daß durch dieſe Behauptung einzig und allein der Skepticismus über den Haufen geworfen werden könne. Hierinn verfahren ſie freylich ſehr inkonſequent. Aber wir wollen hier über dieſe Inkonſequenz wegſehen, und unſere Reflexion bloß auf die Gründe ihrer Behauptung richten. Der Hauptgrund, den die Kantianer in Abſicht auf ihre Behauptung von der abſoluten Unmöglichkeit, das Ueberſinnliche zu erkennen, anführen, ſoll die Beſchränktheit unſerer Natur ſeyn, nach welcher der menſchliche Geiſt ſchlechthin unvermögend

gend ſey, weiter vorzudringen, als bis zur Erkenntniß der Kategorien, die ſich, wie ſie mit Recht behaupten, nur auf das Sinnliche, keinesweges aber auf das Ueberſinnliche beziehen, und auf das letztere gar nicht anwendbar ſind.

§. 28.

Nach den Behauptungen der Kantianer giebt es bloße formale Logik, keine Philoſophie.

Aber wenn das ſo iſt, daß wir nicht über die Kategorien hinaus bis zu einem Princip vordringen können, aus welchem die Kategorien ſelbſt abzuleiten, und ihrem wahren Charakter nach zu beſtimmen ſind, ſo folgt daraus, daß wir nichts anders, als Logik, keinesweges aber eigentliche Philoſophie zu Stande bringen können. Denn es iſt uns im Bewußtſeyn nichts gegeben, als beſtimmte Empfindungen, die ſich auf reale Objekte zu beziehen ſcheinen, und dann gewiſſe Formen, nach welchen wir die Empfindungen verbinden, und folglich das Reale (Objektive) beſtimmen. Reflektiren wir nun auf das Materiale und Formale unſeres Denkens zugleich, ſo wie uns beydes als verbunden gegeben iſt, ſo haben wir nichts mehr, und nichts weniger, als ein concretes Denken, das auch dem gemeinſten Menſchen eigen iſt, und das doch wohl Niemand ein Philoſophiren nennen wird. Abſtrahiren wir aber in Abſicht auf unſer Denken von allem dem, was die Empfindung dazu beygetragen hat, ſo bleibt uns nichts übrig, als die bloße Form des

Denkens, die weil ſie nicht weiter abgeleitet werden kann, bloß analyſirt werden muß. Durch eine vollſtändige Analyſis der Form des Denkens aber entſtehet uns bloß die gemeine Logik, wie ſie bisher unter den Kantianern, und Nichtkantianern herkömmlich war, und die ſo wenig geſchickt iſt, den Weg zur wahren Philoſophie zu bahnen, daß vielmehr durch ſie, wenn man kein höheres Princip kennt, als die Form des Denkens, alle Philoſophie ſchlechthin unmöglich wird.

Die Kantianer machen zwar auf das Verdienſt Anſpruch, daß ſie nach Anleitung ihres Meiſters eine transſcendentale Logik zu Stande gebracht haben. Aber was heißt denn eine transſcendentale Logik? Nichts anders, als eine ſolche Logik, worinn die Geſetze des Denkens von einem höhern Princip abgeleitet ſind. Aber die Kantianer kennen ja kein höheres Princip, als die Geſetze des Denkens. Wie kann denn bey ihnen von einer Ableitung deſſen, was ſie für das Höchſte halten, die Rede ſeyn? Iſt eine transſcendentale Logik in dem Sinne der Kantianer nicht der offenbarſte Widerſpruch? Aber ſo geht es, wenn man geſtützt auf die Authorität eines groſsen Mannes Wörter nachſpricht, die man nicht verſteht.

Das Bewußtſeyn der Geſetze des Denkens iſt ihnen bloß auf dem Wege der Abſtraktion von den beſtimmten, individuellen Objekten entſtanden; dadurch wird der Begriff der Objektivität überhaupt zu Stande gebracht. Dieſer aber iſt nichts anders, als die Form des Denkens, die, wenn ſie entwickelt wird, in ein

Man-

Mannigfaltiges zerfällt, das den Inhalt der Katego=rien ausmacht. Die Kategorien als Eins gedacht ſind der Begriff der Objektivität überhaupt. Objekti=vität überhaupt, und Kategorien in Einheit zuſam=mengefaſſet — ſind ganz identiſche Begriffe. Alles, was gedacht werden ſoll, muß als Objekt (Ding) ge=dacht werden. Das Objekt wird aber ferner entweder als Subſtanz, oder Accidenz, oder als Urſache, oder als Produkt, und folglich immer als mit einem andern etwas in Wechſelwirkung ſtehend gedacht. Denn wird das Objekt als Subſtanz geſetzt, ſo wird ihm, in=ſofern es Subſtanz iſt, ein Accidenz, mit dem es in Verbindung ſtehet, entgegengeſetzt. Eben ſo ſte=het es, wenn es als Urſache gedacht wird, mit einem Etwas, das Produkt heißt, in Wechſelwirkung. Fer=ner muß jeder Subſtanz eine Urſache, und jeder Urſa=che eine Subſtanz vorausgeſetzt werden, als das Et=was, mit dem das Eine, oder das Andere in Wech=ſelwirkung ſtehet. Es iſt mir ein Seyn gegeben; ich frage: wie iſt es entſtanden? Ich ſetze alſo ein Wir=ken voraus, mit dem das gegebene Seyn in nothwen=diger Verbindung ſtehet. Es iſt mir ein Wirken gege=ben; ich frage: wo kommt das Wirken her? worinn hat es ſein Beſtehen, oder was iſt ſein Subſtrat? Ich ſetze daher dem Wirken wieder ein Seyn voraus, um es denken zu können.

Alles, was gedacht wird, fodert einen Anknü=pfungspunkt, es werde als Subſtanz, oder Accidenz, oder als Urſache, oder Produkt gedacht: das heißt, alles Denkbare ſtehet mit einem andern Denkbaren in Wechſelwirkung. So iſt der Begriff von Objektivität

 über=

überhaupt die abſolute Form des Denkens, die abſo- lute Kategorie, die, wenn ſie entwickelt wird, die beſtimmten Kategorien giebt. Das ganze Geſchäft der Logik beſteht bloß in der Ausſtellung des Begriffes der Objektivität überhaupt, und in der vollſtändigen Entwickelung deſſelben, bis kein Merkmal mehr übrig iſt, das entwickelt werden könnte, und man folglich wieder auf den Punkt zurück kommt, von dem man ausgegangen iſt. Sind alle Beſtimmungen aufgezählt, nach welchen ein Objekt überhaupt gedacht werden muß, dann iſt das Geſchäft der formalen Logik geſchloſſen. Nach dieſer Methode wird der Begriff von Objektivität überhaupt, der durch bloße Abſtraktion entſtanden iſt, zum Begriffe des Dinges an ſich gemacht, und in die ganze Philoſophie übergetragen. Denn was allen beſtimmten Dingen zum Grunde liegen ſoll, kann nichts anders, als das Ding an ſich ſeyn. Nun liegt der Begriff von Objektivität allen beſtimmten, realen Gegenſtänden zum Grunde, alſo iſt er der Begriff des Dinges an ſich ſelbſt. So muß ſelbſt das Ueberſinnliche als Ding an ſich, als abſolute Subſtanz gedacht werden. Denn alles, was gedacht werden ſoll, muß als Ding, oder Objekt, gedacht werden; wird daher das Ueberſinnliche, als ein Denkbares geſetzt, ſo muß es als Ding, und zwar, als Ding an ſich gedacht werden; denn es iſt das, was dem Sinnlichen (den durch Empfindungen gegebenen Dingen) zum Grunde liegt. Das iſt der Grund des dialektiſchen Scheines, der in der Philoſophie bisher alles verwirrt hat. Da man ſich über die Geſetze des Denkens nicht erheben konnte, ſo ſah man das Denken müſſen als das Reale ſelbſt an. Die letzte Denknothwendigkeit — Objek-

jektivität überhaupt, Ding an ſich — wurde als der Charakter des Urrealen geſetzt.

Aber wodurch iſt denn der Begriff von Objektivität überhaupt, oder Dinge an ſich beſtimmt? Durch die Abſtraktion? Dieſe ſetzt ja denſelben ſchon voraus. Durch die Abſtraktion kann nichts in das Bewußtſeyn kommen, was nicht ſchon in demſelben liegt. Alſo liegt jener Begriff ſchon im Bewußtſeyn; und ich werde mir deſſelben erſt durch die Abſtraktion beſonders bewußt. In dem Bewußtſeyn iſt nämlich immer der Begriff eines *beſtimmten* Objektes, und der Objektivität *überhaupt*, als *abſoluten* Objektes (Dinges an ſich) gegeben.

Soll ich mir des Einen oder des Andern beſonders bewußt werden, ſo muß ich von Einem von beyden abſtrahiren. Abſtrahire ich nun von jedem beſtimmten Objekt, ſo bleibt mir der Begriff des abſoluten Objektes, als Objekt der Reflexion, übrig, und ich kann mir deſſelben abgeſondert von dem erſten bewußt werden, und umgekehrt. So wie durch keine Abſtraktion das beſtimmte Ding in das Bewußtſeyn erſt kommt, ſondern vielmehr in demſelben ſchon liegen muß, um aus demſelben durch Abſtraktion von dem Dinge an ſich beſonders ausgehoben, und zum Objekte der Reflexion gemacht werden zu können: ſo kommt auch das Ding an ſich durch die Abſtraktion nicht in das Bewußtſeyn, ſondern wird, als in demſelben ſchon liegend, vorausgeſetzt. Iſt nun der Begriff der Objektivität überhaupt, oder des abſoluten Objektes auf keine Art aus der Abſtraktion zu deduciren, ſo muß ein an-

anderer Weg aufgezeigt werden, auf welchem wir zu dieſem Begriffe kommen. Denn da er eben ſowohl Thatſache iſt, als der Begriff des beſtimmten Objektes, ſo muß er, wie der letztere, ſchlechthin deducirt werden. Und welches ſoll denn das Princip dieſer Deduktion ſeyn? Die Kategorien? Aber dieſe ſind ja, als Einheit gedacht, oder in Einheit zuſammengefaßt, ſelbſt das Ding an ſich, das jedem beſtimmten, oder beſtimmbaren Dinge zum Grunde gelegt wird. Alles, was gedacht werden ſoll, muß Objekt ſeyn, und dieſes iſt entweder Subſtanz, oder Accidenz, oder Urſache, oder Produkt. Das abſolut Objektive, das dem beſtimmt Objektiven zum Grunde gelegt wird, iſt nicht dieſe beſtimmte Subſtanz, Urſache u. ſ. w., ſondern abſolute Subſtanz, Urſache, u. ſ. w.

Die Grundkategorie, von der alle übrigen abhängen, ſo daß ſie nur als beſondere Modificationen der erſten, und einzigen anzuſehen ſind, iſt die Kategorie der Relation. Alle mögliche Relation aber kann auf eine Wechſelbeſtimmung zwiſchen einem Subjektiven, und Objektiven reducirt werden. Das Weſen aller Kategorien beſtehet alſo in einer Wechſelwirkung zwiſchen einem Subjektiven, und Objektiven. Das Grundgeſetz alles Denkens iſt das, daß das Bewußtſeyn in ein Subjektives, und Objektives zerfalle. Alles, was gedacht werden ſoll, muß gedacht werden theils als ein Subjektives, theils als ein Objektives, als beſtimmend, und beſtimmt zugleich, und umgekehrt. Das Denken überhaupt drehet ſich alſo in einem ewigen Zirkel herum, aus dem man nicht kommen kann, ſo lange man nicht bis zu einem Princip vordringt,

wo-

wodurch das Denken ſammt allen ſeinen Geſetzen ſelbſt beſtimmt wird. Das Ding an ſich muß ſelbſt in ein Subjektives, und Objektives zerfallen, wenn es gedacht werden ſoll. Subjektiv angeſehen iſt es das Denken ſelbſt, inſofern es als abſolut geſetzt wird; dieſes abſolute Denken ſind die Kategorien in Eins zuſammen gefaßt. Denn es wird hier kein beſtimmtes Ding gedacht, ſondern nur die abſolute Form geſetzt, nach welcher jedes beſtimmte Ding gedacht werden ſoll. Das beſtimmte Ding iſt ſubjektiv angeſehen ein beſtimmtes Denken, ſo wie in gleicher Rückſicht das Ding an ſich das abſolute (erſte, urſprüngliche) Denken iſt. Aber beydes muß auch zugleich objektiv ſeyn; das Denken reißt ſich von ſich ſelbſt los, und ſtellt ſich als Objekt für ſich ſelbſt dar. Da nun das Denken ſubjektiv angeſehen entweder ein abſolutes (urſprüngliches), oder beſtimmtes (abgeleitetes) Denken iſt, ſo iſt es auch in objektiver Rückſicht entweder Ding an ſich, oder ein beſtimmtes Ding.

Iſt nun das Ding an ſich weiter nichts, als das abſolute, urſprüngliche Denken ſelbſt, inſofern das letztere in objektiver Rückſicht betrachtet wird, ſo iſt an ſich beydes abſolut identiſch; und daher kann keines von dem andern abgeleitet werden. Sowohl das Subjektive, als das Objektive iſt Thatſache des Bewußtſeyns (Erſcheinung); folglich muß beydes abgeleitet werden. Das Princip der Ableitung kann daher weder ein Subjektives, noch Objektives, noch beydes zugleich ſeyn; ſonſt kommen wir nie aus dem Zirkel heraus, der um das ganze Gebiet des Denkens gezogen iſt. Folglich können auch die Kategorien — das urſprüng-

gung eines Subjektiven, und Objektiven ſtatt, deſſen beyde Endpunkte einander ſchlechthin entgegengeſetzt ſind. Gott iſt nach dieſer Anſicht nichts anders, als eine ſynthetiſche Einheit, ein Subjektives, und Objektives in Verbindung — ein Ding an ſich, das ſubjektiv als abſolute Urſache, und objektiv als abſolute Subſtanz gedacht werden muß. Aber das Subjektive iſt, nach den Geſetzen des Denkens, nie ſchlechthin gleich dem Objektiven, eben ſo wenig, als die Begriffe von Urſache, und Subſtanz als identiſch angeſehen werden. Das Subjektive iſt dem Objektiven nur ähnlich, inſofern beydes der innern Seite nach, mit einander verbunden iſt. Aber die Endpunkte bleiben immer einander entgegengeſetzt, und heben ſich folglich, da kein Drittes da iſt, wodurch ſie verbunden werden könnten, ſelbſt auf.

Alſo die Vernunft widerſpricht ſich durchaus, man mag ſie als Ich, (in ihrer Beſchränktheit), oder als Gott (in ihrer Unbeſchränktheit) denken. Der Grund dieſes abſoluten Widerſpruches iſt das Princip, von dem man ausgehen ſoll — die urſprünglich ſynthetiſche Einheit, wie Kant verlangt. Soll nun dieſer Widerſpruch gehoben, und die abſolute Realität der Vernunft erhalten werden, ſo muß man ſich zu einem höhern Princip, von dem ſelbſt jene ſynthetiſche Einheit abzuleiten iſt, erheben. Und aus dieſem Princip muß erhellen, daß die Entgegenſetzung zwiſchen dem Subjektiven, und Objektiven nur Erſcheinung, und beydes an ſich abſolut Eins ſey. Wird das abſolute Princip gedacht, ſo muß es freylich den Geſetzen des Denkens gemäß in ein Subjektives,

und

und Objektives zerfallen; aber beydes muß als abſolut Eins angeſehen werden. Auf dem höchſten Standpunkte, von dem ſelbſt das urſprüngliche, und inſofern abſolute Denken (inſofern nämlich von dem abſoluten Princip alles Denkens abſtrahirt wird) abgeleitet werden muß, ſind alle Urbegriffe nach allen Klaſſen der Kategorien an ſich ſchlechthin Eins. Sie ſind nur verſchiedene Anſichten einer, und derſelben abſoluten Einheit, die auf dem Gebiete des Denkens, als einen tieferen Standpunkte, entſtehen. Urſprünglich alſo giebt es keinen Unterſchied zwiſchen dem Subjektiven, und Objektiven, zwiſchen Urſache, und Subſtanz, und Wechſelwirkung, zwiſchen einem möglichen, wirklichen, und nothwendigen Seyn, zwiſchen Einheit, Vielheit, und Allheit, und endlich zwiſchen Realität, Negation, und Limitation. Das Abſolute, das eigentliche Reale an ſich, iſt nur abſolute Einheit; nur wenn es gedacht wird, zerfällt es in das urſprünglich Mannigfaltige, das den Inbegriff der Geſetze des Denkens ausmacht. Soll alſo das Abſolute richtig gedacht werden, ſo muß es als das Gegentheil dieſes Mannigfaltigen gedacht werden, folglich muß jeder Unterſchied dieſer Beſtimmungen wegfallen.

Nur ſo kann der Widerſpruch, der in den Kategorien ſelbſt liegt, und dann auf das ganze Gebiet des realen Denkens ſelbſt übertragen wird, gelöſet werden. Nur ſo iſt eine transſcendentale Logik, und eine Transſcendental-Philoſophie (Metaphyſik) möglich. Werden die Kategorien nicht aus einem Princip, das ganz außer der Sphäre des Denkens überhaupt, alſo auch des urſprünglichen Denkens liegt, abgeleitet, ſo kommt nichts, als eine formale Logik zu Stande, die

ſprüngliche Denken, das, objektiv angeſehen, Ding an ſich iſt — nicht aus dem, „Ich denke“, das alles beſtimmte Denken begleitet, oder aus dem urſprünglich, oder abſolut denkenden Ich abgeleitet werden, wie Kant thut. Denn hier hat wieder derſelbe Zirkel ſtatt; es iſt nur die Anſicht verändert. Das urſprünglich, abſolut denkende Ich iſt ſubjektiv angeſehen das abſolute Denken ſelbſt, in objektiver Rückſicht aber das abſolut Gedachte, oder Ding an ſich. Das Ich als das abſolut denkende Subjekt macht ſich ſelbſt zum abſoluten Objekt. Oder ſoll das Ich noch etwas anders außer dem abſoluten Denkakt ſeyn; und ſoll es, als abſolut denkend, ſelbſt dadurch beſtimmt werden? Aber wie kann es denn abſolut denkend ſeyn, wenn das abſolute Denken nicht durch ſich ſelbſt, als abſolutes Denken, ſondern durch ein fremdes Princip, das folglich kein Denken iſt, beſtimmt wird? Ein Abſolutes, das durch ein höheres Princip beſtimmt werden ſoll, iſt ein Widerſpruch. Ferner was ſoll denn das Ich, das ſelbſt dem abſolut denkenden Ich zum Grunde liegen ſoll, ſeyn? Es müßte das Ich an ſich ſeyn. Und was iſt denn das Ich an ſich? Kann es anders, als durch die Kategorien, alſo durch das abſolute Denken, das ſo eben von dem Ich an ſich abgeleitet werden ſollte, beſtimmt werden? Iſt es aber in dieſem Falle etwas anders, als Ding an ſich, das, den Kategorien zufolge, abſolute Subſtanz, und abſolute Urſache zugleich iſt? Alſo das, „Ich denke“, führet eben ſowohl auf denſelben Zirkel zurück, als die übrigen Verſuche, die wir oben angezeigt haben, nach welchen man die Kategorien deduciren will.

Das, „Ich denke", iſt ein verbundenes Subjektives, und Objektives, alſo eine ſynthetiſche Einheit, die, wenn ſie gleich die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception iſt, wie ſie Kant, inſofern ſie gegeben iſt, mit Recht nennt, dennoch ſelbſt einer Deduktion bedarf, weil ſie einen Zirkel enthält, wodurch man von dem Subjektiven zum Objektiven, und von dieſem zu jenem getrieben wird, alſo nie einen feſten Standpunkt erhält. Man muß bis zu einem Punkte vordringen, der keine ſynthetiſche Einheit mehr iſt, wodurch ſelbſt die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception beſtimmt wird. Dieſer Punkt muß abſolute Einheit ſeyn, die folglich an ſich weder einer Syntheſis, noch Analyſis fähig iſt. Und nach dieſem muß ſelbſt das urſprünglich Subjektive, und Objektive (die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception) ganz anders beſtimmt werden, als es auf dem bloßen Reflexionspunkte, als ein Gegebenes, erſcheint. Auf dem Reflexionspunkte iſt das Subjektive dem Objektiven, wenn auf ihre Endpunkte reflektirt wird, abſolut entgegengeſetzt. Nur die inneren Seiten, die ſie ſich einander ſelbſt zukehren, ſind einander durchaus gleich. Alſo enthält die urſprünglich ſynthetiſche Einheit, die aus der Verbindung des urſprünglich Subjektiven, und Objektiven beſteht, ſelbſt einen abſoluten Widerſpruch, der durch kein Denken, als ſolches, zu löſen iſt. Was ſich widerſpricht, iſt nichts; alſo iſt auch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit nichts.

Selbſt wenn nicht bloß das Ich, als beſchränkte Vernunft, ſondern Gott, als die abſolute Vernunft, gedacht wird, hat die Vereini-

gung eines Subjektiven, und Objektiven ſtatt, deſſen beyde Endpunkte einander ſchlechthin entgegengeſetzt ſind. Gott iſt nach dieſer Anſicht nichts anders, als eine ſynthetiſche Einheit, ein Subjektives, und Objektives in Verbindung — ein Ding an ſich, das ſubjektiv als abſolute Urſache, und objektiv als abſolute Subſtanz gedacht werden muß. Aber das Subjektive iſt, nach den Geſetzen des Denkens, nie ſchlechthin gleich dem Objektiven, eben ſo wenig, als die Begriffe von Urſache, und Subſtanz als identiſch angeſehen werden. Das Subjektive iſt dem Objektiven nur ähnlich, inſofern beydes der innern Seite nach, mit einander verbunden iſt. Aber die Endpunkte bleiben immer einander entgegengeſetzt, und heben ſich folglich, da kein Drittes da iſt, wodurch ſie verbunden werden könnten, ſelbſt auf.

Alſo die Vernunft widerſpricht ſich durchaus, man mag ſie als Ich, (in ihrer Beſchränktheit), oder als Gott (in ihrer Unbeſchränktheit) denken. Der Grund dieſes abſoluten Widerſpruches iſt das Princip, von dem man ausgehen ſoll — die urſprünglich ſynthetiſche Einheit, wie Kant verlangt. Soll nun dieſer Widerſpruch gehoben, und die abſolute Realität der Vernunft erhalten werden, ſo muß man ſich zu einem höhern Princip, von dem ſelbſt jene ſynthetiſche Einheit abzuleiten iſt, erheben. Und aus dieſem Princip muß erhellen, daß die Entgegenſetzung zwiſchen dem Subjektiven, und Objektiven nur Erſcheinung, und beydes an ſich abſolut Eins ſey. Wird das abſolute Princip gedacht, ſo muß es freylich den Geſetzen des Denkens gemäß in ein Subjektives,

und

und Objektives zerfallen; aber beydes muß als abſolut Eins angeſehen werden. Auf dem höchſten Standpunkte, von dem ſelbſt das urſprüngliche, und inſofern abſolute Denken (inſofern nämlich von dem abſoluten Princip alles Denkens abſtrahirt wird) abgeleitet werden muß, ſind alle Urbegriffe nach allen Klaſſen der Kategorien an ſich ſchlechthin Eins. Sie ſind nur verſchiedene Anſichten einer, und derſelben abſoluten Einheit, die auf dem Gebiete des Denkens, als einen tieferen Standpunkte, entſtehen. Urſprünglich alſo giebt es keinen Unterſchied zwiſchen dem Subjektiven, und Objektiven, zwiſchen Urſache, und Subſtanz, und Wechſelwirkung, zwiſchen einem möglichen, wirklichen, und nothwendigen Seyn, zwiſchen Einheit, Vielheit, und Allheit, und endlich zwiſchen Realität, Negation, und Limitation. Das Abſolute, das eigentliche Reale an ſich, iſt nur abſolute Einheit; nur wenn es gedacht wird, zerfällt es in das urſprünglich Mannigfaltige, das den Inbegriff der Geſetze des Denkens ausmacht. Soll alſo das Abſolute richtig gedacht werden, ſo muß es als das Gegentheil dieſes Mannigfaltigen gedacht werden, folglich muß jeder Unterſchied dieſer Beſtimmungen wegfallen.

Nur ſo kann der Widerſpruch, der in den Kategorien ſelbſt liegt, und dann auf das ganze Gebiet des realen Denkens ſelbſt übertragen wird, gelöſet werden. Nur ſo iſt eine transſcendentale Logik, und eine Transſcendental-Philoſophie (Metaphyſik) möglich. Werden die Kategorien nicht aus einem Princip, das ganz außer der Sphäre des Denkens überhaupt, alſo auch des urſprünglichen Denkens liegt, abgeleitet, ſo kommt nichts, als eine formale Logik zu Stande, die

ſich aber in ihrem Grundprincip, dem urſprünglichen Denken widerſpricht. Denn die Urbegriffe, auf die, als die Geſetze des Denkens, die ganze Logik gebaut iſt, und die in dem Begriffe der Objektivität überhaupt zuſammen gefaßt ſind, ſind ſich in ihren Endpunkten abſolut entgegengeſetzt, und können auf dem Gebiete des urſprünglichen Denkens auf keine Art vereinigt werden. Aber es ſoll alles abſolute Harmonie, und Einheit ſeyn. Das iſt die majeſtätiſch gebietende Stimme der rein praktiſchen Vernunft. Alſo muß von einem Princip ausgegangen werden, von welchem aus man die Entgegenſetzung, die in den Kategorien liegt, als abſolute Einheit, und Harmonie erblicken kann. Nach der gemeinen Methode alſo, nach welcher man die Logik auf die Kategorien gründet, iſt nicht einmal die formale Logik, vielweniger Philoſophie, möglich. Denn da ſich die Geſetze des Denkens in ihren Endpunkten widerſprechen, ſo wird die formale Logik auf einen Widerſpruch gebaut, und hebt ſich folglich ſelbſt auf. So wie ſich die Logik widerſpricht, widerſpricht ſich auch die Metaphyſik, worinn das Reale nach den Geſetzen des Denkens beſtimmt wird. Die realen Gegenſtände, die in der Metaphyſik zu beſtimmen ſind, ſind Ich, Nicht-Ich (Natur), und Gottheit. Jeder dieſer Gegenſtände wird zu einem abſoluten Widerſpruch, ſobald man ihn nach den Geſetzen des Denkens denken will, und den Standpunkt nicht kennt, nach welchem dieſe Gegenſtände allen Geſetzen des Denkens zuwider gedacht werden müſſen, wenn ſie gedacht werden ſollen, wie ſie an ſich ſind, oder wenn der Widerſpruch gelöſet werden ſoll, der in ihnen liegt, ſobald ſie nach den Geſetzen des Denkens beſtimmt werden.

§. 29.

§. 29.

Nothwendigkeit eines Standpunktes außer dem Gebiete des Denkens.

Es iſt daher das dringendſte Bedürfniß, einen Standpunkt zu ſuchen, der ganz außer dem Gebiete des Denkens überhaupt, auch des urſprünglichen (der Kategorien) liegen muß, weil durch denſelben erſt jedes Denken begründet werden ſoll. Es iſt höchſt vernunftwidrig, und dem höchſten Intereſſe der Menſchheit entgegen, dieſe Nothwendigkeit einſehen, und doch den Mann, der den Verſuch zu dieſem wichtigen Werk gemacht hat, verfolgen wollen. Sieht man aber dieſe Nothwendigkeit nicht ein, ſo zeigt man, daß man noch gar keinen Begriff von Philoſophie habe. Aber, ſagt man, dieſer Verſuch iſt unmöglich. Iſt dies ſo, ſo können wir es freylich nicht ändern; aber dann muß man auch auf alle Gewißheit Verzicht leiſten. Behauptet man aber ein wahres Wiſſen, ſo muß man ſchlechthin jenen Verſuch machen. Denn nur unter der Bedingung, daß noch außer dem Gebiete des urſprünglichen Denkens ein Princip ausfindig gemacht, und beſtimmt erkannt werden kann, iſt die Realität des Wiſſens zu retten. Man mache alſo kühn dieſen Verſuch, oder prüfe unbefangen den Verſuch, den ein anderer bereits ſchon gemacht hat. Wenn man wirklich einzig Wahrheit liebt, und das Wohl der Menſchheit aufrichtig wünſchet, das durch eine falſche Philoſophie immer in verſchiedener Rückſicht gefährdet wird, ſo kann man einen ſolchen Verſuch nicht zum voraus, und ohne Prüfung, als Unſinn verſchreyen. Selbſt wenn er

nicht gelungen iſt, verdienet der Mann, der ihn gewagt hat, Achtung, und wenn ſichs zeigen läßt, daß er wirklich gelungen ſey, ſo verdienet der erhabene Denker, der endlich das Ziel, wornach die philoſophirende Vernunft ſeit Jahrtauſenden vergebens ſtrebte, glücklich erreicht hat, den größten Dank, und die ausgezeichneteſte Hochſchätzung.

§. 30.

Fichte hat den Standpunkt angegeben, der über das Denken hinaus liegt, und daſſelbe begründet.

Fichte hat dieſen Verſuch, das urſprüngliche Denken ſelbſt abzuleiten, und dadurch Harmonie in das ganze Gebiet des Denkens, ſowohl des logiſchen, als des realen, zu bringen, gemacht. Ob derſelbe gelungen ſey, oder nicht, das läßt ſich erſt beſtimmt einſehen, nachdem man ſein Syſtem durchaus verſtanden hat. Die Wichtigkeit des Gegenſtandes erfodert alſo, ſich zu beſtreben, eine richtige Erkenntniß von einem Syſteme zu erlangen, das durchaus neu iſt, indem dadurch ſelbſt die Urbegriffe, inſofern ſie von einem höheren Princip abgeleitet werden, eine ganz andere Beſtimmung erhalten, als die ſie bisher hatten. Ueberzeugt, daß ich das Fichteſche Syſtem richtig gefaßt habe, will ich nun daſſelbe nach meiner eignen Vorſtellungsart dem Leſer darſtellen. Ich trete nicht als Commentator dieſes Syſtems auf; ſondern ich führe den Leſer einen Weg, den ich ſelbſt für mich gefunden,

den, und den ich, unabhängig von dem Gange, den die Wiſſenſchaftslehre nimmt, bis an das Ziel gegangen bin. Ich mußte mir ſelbſt die Bahn brechen, und unabhängig von aller fremden Leitung, jeden Schritt machen, um zu demſelben Ziele zu kommen, zu welchem die Wiſſenſchaftslehre, ſo zu ſagen, durch ein dornigtes Dickicht von unverſtändlichen, und in lauter Finſterniſſe eingehüllten Deduktionen führet. Die Erfahrung hat bisher gelehret, daß auch die ſcharfſinnigſten Männer Fichte'n auf dem verſchlungenen, und müheſeligen Wege, den er nahm, nicht folgen konnten. Ich habe die Wiſſenſchaftslehre wohl hundertmal geleſen; aber ich verſtand kein Wort davon. Ich mußte ſie erſt bey Seite legen, und die Idee ſelbſt ausführen, die ſie angiebt. Erſt nachdem ich mich ſelbſt verſtanden habe, konnte ich die Wiſſenſchaftslehre verſtehen. Man hat alſo nicht zu befürchten, daß ich ängſtlich die Begriffe, die in der Wiſſenſchaftslehre zerſtreut liegen, und einander zu widerſprechen ſcheinen, hier ſammeln, und dem Leſer mit einigen Erklärungen vorlegen werde, wie es die Kantianer mit der Kritik gemacht haben. Der Leſer wird durchgängig einen eignen Gedankengang, der mit der Methode, und den Formeln der Wiſſenſchaftslehre gar nichts gemein hat, finden.

Fichte gehet von dem überſinnlichen Charakter des Ich aus, von dem er behauptet, daß er unmittelbar, und auf das vollkommenſte erkannt werden könne. Aber dieſer überſinnliche Charakter, von dem der Philoſoph nach Fichte ausgehen ſoll, iſt nicht etwas ſchon im Bewußtſeyn Gegebenes, wie die Freyheit, inſofern

ſie im Bewußtſeyn gegeben iſt, ſondern etwas, woraus alles Gegebenſeyn erklärt werden ſoll. Das Princip der Philoſophie iſt alſo etwas, das ſich der Philoſoph ſelbſt geben, und der Materie, und Form nach produciren muß. Die Grundthatſachen, die im Bewußtſeyn gegeben ſind, ſind das nothwendige Bewußtſeyn von Freyheit, und das von Naturnothwendigkeit. Oder das Ich findet ſich als frey (überſinnlich), und beſchränkt (ſinnlich) zugleich. Beydes muß erklärt werden. Aber eben deßwegen, weil das Ich ſeine Freyheit an Schranken gebunden findet, und abſolute Freyheit fodert, kann es bey ſich ſelbſt, ſo wie es ſich gegeben iſt, nicht ſtehen bleiben. Es findet daher in ſich die Idee eines ſchlechthin überſinnlichen Princips, das an gar keine Schranken gebunden ſeyn ſoll. Auch dieſe Idee, inſofern ſie bloß im Bewußtſeyn gegeben iſt, muß erklärt, und es muß zugleich unterſucht werden, ob derſelben eine Realität entſpreche, oder nicht, und dann endlich, wie dieſe Realität, von dem höchſten Standpunkte aus, beſtimmt werden müſſe.

Da nun von dem Ich, ſeinem überſinnlichen Charakter nach, ausgegangen werden ſoll, ſo muß in demſelben der abſolute Erklärungs- und Beſtimmungsgrund alles deſſen liegen, was im Bewußtſeyn gegeben iſt, alſo der Idee der Freyheit, und Naturnothwendigkeit, die beyde in Verbindung das Weſen des wirklichen Ich ausmachen, und dann der Idee der abſoluten Freyheit, die an gar keine Schranken der Naturnothwendigkeit mehr gebunden iſt, und deren Realität man durch den Ausdruck G o t t bezeichnet. Ich finde mich als frey, und als beſchränkt zugleich. Wie iſt

Da

das möglich? Wie kann Freyheit neben Naturnothwendigkeit beſtehen, und beydes in Verbindung das ausmachen, was ich Ich, oder beſchränkte Vernunft nenne? Dies kann nur durch den überſinnlichen Charakter des Ich, der das Weſen der Vernunft an ſich ausdrückt und daher nicht die Vernunft darſtellt, wie ſie erſcheinet, beſtimmt werden. Die erſcheinende Vernunft iſt Freyheit in Verbindung mit Naturnothwendigkeit; ſie iſt daher ſynthetiſche Einheit. Und eben dieſe ſoll erklärt werden. Man muß alſo die Frage aufwerfen, und beantworten, was die Vernunft an ſich ſey. Nur daraus laſſen ſich alle Beſtimmungen der erſcheinenden Vernunft (des wirklichen Ich) erklären. Aber eben daraus läßt ſich auch die Idee der Gottheit, und ihre Realität beſtimmen. Inſofern die Idee der Gottheit im Bewußtſeyn gegeben iſt, und man bey dieſem Gegebenſeyn ſtehen bleibt, muß ſie ganz anders beſtimmt werden, als wenn man ſie aus dem Weſen der Vernunft an ſich ſelbſt ableitet. In dem erſten Falle entſtehet eine Religionstheorie des gemeinen, in dem zweyten des philoſophiſchen Denkens.

§. 31.

Worinn beſteht das Weſen der Vernunft an ſich?

Jedes Vernunftindividuum, ſo gewiß es ſich ſeiner ſelbſt, und anderer Gegenſtände, die es von ſich unterſcheidet, bewußt iſt, und ſo gewiß es Zweckbe-

griffe hervorbringt, und zu realiſiren ſtrebt, ſchreibt ſich ſelbſt eine abſolute, überſinnliche Kraft zu, aus welcher es alle Beſtimmungen des Bewußtſeyns unter der Bedingung, daß dieſe Kraft in Schranken geſetzt werde, erklärt, und als ſeine eignen Produkte, als ſeine Empfindungen, ſeine Gedanken, ſeine Affekte, und ſeine Willensentſchlüſſe ſetzt. Wer ſagen kann: Ich bin, muß auch die indivuellen Beſtimmungen ſeines Seyns, z. B. die beſondere Art des Empfindens, Denkens, Wollens, ſich ſelbſt, als abſoluter Urſache dieſer Erſcheinungen des Bewußtſeyns, zuſchreiben. Wer den undenkbaren Gedanken denken kann, daß nicht er ſelbſt, als abſolute Kraft, ſich zu allen Beſtimmungen des Bewußtſeyns ſelbſtſtändig erhebe, der empfinde, denke, wolle; ſondern daß alles das durch ein fremdes Princip in ihm, als bloß paſſivem Objekt, auf welches daſſelbe durch bloßen Naturmechanismus einwirke, hervorgebracht werde, der muß auch ſein eignes Seyn, als ſolches, läugnen, und ſagen können: Ich bin nicht. Das Bewußtſeyn der Ichheit iſt nur möglich unter der Vorausſetzung eines abſoluten, nur von ſich ſelbſt, und durchaus nicht von einem fremden Princip abhängigen Handelns auf ſich ſelbſt, das das Ich als ſeinen wahren, urſprünglichen Charakter ſetzt, und woraus es unter der Bedingung, daß jenem abſoluten Handeln entgegengewirkt, und es dadurch beſchränkt werde, ſich alle Beſtimmungen des Bewußtſeyns erklärt. Nur ſo kann ſich das Ich ſeiner ſelbſt, als eines beſtimmten Etwas bewußt werden; nur ſo kann es ſagen: Ich empfinde, ich denke, ich will, und bin bey allen dieſen Beſtimmungen Ein und daſſelbe Ich.

Dieſes abſolute Handeln, das das Ich jedem beſtimmten Handeln vorausſetzen muß, um ſich das beſtimmte Gegebenſeyn zu erklären, macht das Weſen der Vernunft an ſich aus. Es iſt das Urreale, das jeder Erſcheinung, alſo auch dem Bewußtſeyn zum Grunde liegt. Soll aus dem abſoluten Handeln ein Bewußtſeyn entſtehen, ſo muß es beſchränkt werden; es muß in ein Subjektives, und Objektives zerfallen. Abſolutes Handeln in Verbindung mit Schranken gedacht, das ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn ſeiner Abſolutheit, und Beſchränktheit erhebt, macht die Natur der Ichheit aus. Eben dadurch, daß es ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn ſeiner Schranken erheben kann, iſt es abſolut. Daſſelbe abſolute Handeln, inſofern es ſich ſelbſt beſchränkt, oder in ein Mannigfaltiges von beſtimmten Handlungen, als Produkten zerfällt, aber ohne Bewußtſeyn, wird von uns als das angeſehen, was wir Natur nennen. Die beſtimmten Handlungsweiſen, in welche ſich das Eine abſolute Handeln gleichſam zerſpaltet, objektiv angeſehen, ſind uns die individuellen Dinge. Endlich daſſelbe Handeln ohne alle Schranken gedacht, iſt uns das, was wir durch den Ausdruck Gott bezeichnen.

Das Ich iſt zwar ein abſolutes, mit Bewußtſeyn begleitetes, aber noch im Kampfe liegendes Handeln. Es iſt ein Ankämpfen gegen ein anderes Handeln, das man Natur nennt. Eben ſo iſt die Natur ein Ankämpfen gegen das Ich, als ein mit Bewußtſeyn begleitetes Handeln. In beyden liegt etwas Abſolutes; aber keines von beyden iſt durchaus abſolut. Das Ich iſt beſchränkt durch die Natur, und die

Natur durch das Ich. Aber das Ich kann die Natur nicht durchaus beſchränken, und ſich vollkommen unterwerfen, ſo daß die Natur dem Ich abſolut gleich wird. Es bleibt in der Natur immer etwas, das dem Ich entgegengeſetzt iſt. Eben ſo wenig kann die Natur das Ich durchaus beſchränken, und zum Nicht-Ich machen. Inſofern das Ich ein organiſches Weſen iſt, hängt es von der Natur ab. Aber ſofern es ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn erheben kann, iſt es über die Natur abſolut erhaben. In dieſer Rückſicht iſt es der Natur ewig entgegengeſetzt.

Aber das Ich ſtrebt abſolut, ſich von allen Banden der Natur loszumachen, und ſich zu einer realen, durchgängigen Abſolutheit zu erheben. Dieſen höchſten Zweck kann es zwar in keinem Zeitmomente vollkommen erreichen; aber es muß denſelben doch in jedem Momente zum Theil erreichen können, wenn ſein Weſen nicht verlohren gehen ſoll. Denn dieſes beſtehet in der Verbindung der Abſolutheit, und Beſchränktheit. Würde je ein Moment eintreten, in welchem es die eben vorhandene Schranke nicht mehr durchbrechen könnte, ſo würde es bloß beſchränkt, und nicht zugleich auch abſolut ſeyn. Durch jeden Sieg über eine gegebene Schranke nähert es ſich ſeinem abſoluten Ziele, das in abſoluter Unbeſchränktheit beſteht. —

Iſt die Vernunft an ſich nichts, als abſolutes Handeln, ſo iſt urſprünglich nichts, als Vernunft. Die Natur, inſofern ſie als abſolutes Handeln gedacht wird, iſt Uebernatur, und mit der Vernunft ganz harmoniſch. Inſofern die Natur dem Ich entgegengeſetzt iſt,

iſt, iſt ſie bloße Erſcheinung, nichts an ſich. Was ſowohl dem Ich, als der Natur, als Erſcheinungen, zum Grunde liegt, iſt die Vernunft an ſich, ein ſchlechthin abſolutes Handeln, von dem alle Beſchränktheit weggedacht werden muß. In der Erſcheinung iſt die Vernunft an ſich ein ewiges Werden, theils mit Bewußtſeyn begleitet (das wirkliche Ich), theils ohne Bewußtſeyn (das Nicht-Ich, oder die Natur). Dadurch, daß die Vernunft an ſich in der beſchränkten Vernunft ſich abſpiegelt, inſofern die letztere ſich zum Bewußtſeyn ihrer Schranken erhebt, die ſie ins Unendliche fort zu durchbrechen ſtrebt, und wirklich immer in einem endlichen Grade durchbricht, reißet ſich die abſolute Vernunft gleichſam von ſich ſelbſt los, und wird ein beſtimmtes Vernunftindividuum; ſie ſtrömet ihre Abſolutheit gleichſam in das letztere über, das dann durch eigne Kraft wieder zur Vernunft an ſich zurückzukehren ſtrebt, und nur durch ein ewiges Werden dahin zurück kehren kann. Die beſchränkte Vernunft erhebt ſich durch die abſolute Kraft, welche die Vernunft an ſich in dieſelbe ausgegoſſen hat, zum Bewußtſeyn. In demſelben Momente bekommt ſich die individuelle Vernunft in ihre eigne Gewalt, und wird ein ſelbſtſtändiges Vernunftweſen. Der erſte Akt zur Hervorbringung des Bewußtſeyns iſt durch die Vernunft an ſich, die das Eine Urreale iſt. Aber der zweyte Akt ſammt allen übrigen Akten des Bewußtſeyns, wodurch das beſchränkte Vernunftweſen vermittelſt eines ewigen Werdens wieder zur Vernunft an ſich zurückzukehren ſtrebt, und dieſes Ziel auch in jedem Zeitmomente zum Theil erreichen kann, iſt dem Ich ſelbſt zuzuſchreiben, als einem Vernunftindividuum,

in

in welchem Abſolutheit, und Beſchränktheit in Verbindung ſtehet, keinesweges aber der Vernunft an ſich, inſofern ſie als ein ſchlechthin unbeſchränktes Handeln geſetzt wird.

§. 32.

Sphäre des Subjektiven, und Objektiven.

Das Ich iſt ein bewußtſeyendes Handeln; das Nicht-Ich ein Handeln ohne Bewußtſeyn. Das ſind die zwey Sphären des Handelns, in welche ſich das urſprüngliche, durchaus abſolute, und Eine Handeln wenn es gedacht wird, (die reine Vernunft an ſich) zertheilt. Die eine Sphäre iſt nothwendig durch die andere beſchränkt. Die erſte iſt die Sphäre des ſubjektiven, vom Bewußtſeyn ausgehenden, und immer mit Bewußtſeyn begleiteten Handelns; die zweyte iſt die des objektiven, ſelbſtloſen Handelns, das ſich ſeiner nie bewußt werden kann. Das ſubjektive Handeln iſt nie das objektive, und dieſes nie jenes. Da nun das Reale urſprünglich nichts iſt, als ein Handeln, ſo iſt durch dieſe beyden einzig möglichen Arten des Handelns die Totalität des Realen in zwey Theile getrennt. Jeder Theil iſt daher urſprünglich, und nothwendig beſchränkt; keiner iſt einzeln die Totalität des Realen; ſondern jeder ſtrebt nur nach dieſer Totalität durch ein ewiges Werden. Nur wenn beyde als abſolut Eins geſetzt werden, drücken ſie das ſchlechthin Abſolute aus, aus dem ſie hervorgegangen ſind. Das abſolut Eine Handeln, aus dem das ſubjek-

jektive, und objektive Handeln gleichſam ausge⸗ſtrömet iſt, und in der Erſcheinung ſich als Ich, und Nicht⸗Ich darſtellt, kann an ſich weder als ſubjektiv, noch als objektiv gedacht werden. Es kann durch kei⸗nen Beyſatz beſtimmt werden; es iſt daher nichts, als reines Handeln; es iſt weder dieſes, noch jenes Handeln, ſondern Handeln ſchlechthin. So wie ein Bewußtſeyn da iſt, iſt das Handeln ſubjektiv, und daher beſchränkt; es iſt nicht die Totalität des Handelns.

Das ſubjektive Handeln iſt ſchlechthin unmöglich ohne die entgegengeſetzte Sphäre eines Handelns, das bloß objektiv (ſelbſtlos) iſt. Das Objektive liegt da⸗her nothwendig ſchon im Subjektiven. Das ſubjektive Handeln (das Ich) kann ſich ſeiner gar nicht bewußt werden, ohne ſich zugleich eines objektiven Handelns (des Nicht⸗Ich) bewußt zu werden. So wie es ſich ſelbſt ſetzt, muß es auch das Letztere ſetzen, das ihm daher eben ſo real iſt, als das Handeln, das ſich das Ich ſelbſt zuſchreibt. Das ſubjektive Handeln ſchauet ſich ſelbſt an, aber als ein Handeln, das nur eine Sphäre der Totalität des Handelns ausmacht. Es er⸗blickt alſo in ſich ſelbſt, als einer beſtimmten Sphäre des Handelns auch zugleich die andere Sphäre, in welche das ſchlechthin abſolute, und Eine Handeln in der Erſcheinung zerfällt. Es bedarf alſo keiner Ein⸗wirkung auf das Ich, als das ſubjektive Handeln, zur Hervorbringung der Erkenntniß des ihm entgegenge⸗ſetzten Handelns, das bloß objektiv iſt, inſofern es ſich nicht ſelbſt zum Bewußtſeyn erheben kann. Jedes Handeln nämlich, das ſich ſeiner ſelbſt nicht bewußt wird, iſt bloßes Objekt für ein bewußtſeyendes Han⸗

deln (das Ich). Obſchon alſo in dem Ich alles Bewußtſeyn des Realen von dem Subjektiven (dem Selbſtbewußtſeyn) ausgehet, ſo iſt doch dem Ich das Reale, das ſich als ein Objektives in dem Bewußtſeyn ankündigt, eben ſo gewiß, als das Reale, das bloß ſubjektiv, und das Ich ſelbſt iſt. Das Ich, als ſubjektives Handeln, iſt gar nicht möglich ohne die Sphäre eines Handelns, das es ſich entgegen ſetzt. Es giebt ſchlechthin keine Idealität ohne Realität, und umgekehrt. Beſtimmt man auf einem tieferen Standpunkt das objektive Handeln als die Objektenwelt, ſo kann man ſagen, daß dieſe eben ſo gewiß iſt, als das Ich. Nur ſieht der Philoſoph die Dinge als bloße Produkte eines Handelns an, das er in Gegenſatz gegen das Handeln, das ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt, und daher Ich genannt wird, als bloß objektives Handeln, das nicht ſich ſelbſt, ſondern nur dem bewußtſeyenden Handeln zum Objekte wird, beſtimmt.

Man nennt das ſubjektive Handeln auch ein ideales, inſofern es ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt, und das objektive, inſofern es ſelbſt- und bewußtlos iſt, ein reales, das einer bloßen Sache zugeſchrieben wird. In dieſer Rückſicht iſt das Ideale dem Realen entgegengeſetzt. Daraus entſtehen die Streitigkeiten des Idealiſten, und Realiſten, die einzig darinn ihren Grund haben, weil man das Subjektive, und Objektive, das Ideale, und Reale, das nur in der Erſcheinung getrennt iſt, als an ſich getrennt, und weſentlich verſchieden anſieht. Giebt es keinen Punkt, wo beydes an ſich abſolut identiſch iſt, ſo iſt es unmöglich, von dem Einen zu dem Andern überzugehen, und ſich

von beyden eine durchaus richtige Erkenntniß zu erwerben; ja das Bewußtſeyn überhaupt, alſo ſowohl von dem Subjektiven, als Objektiven iſt ſchlechterdings unerklärbar. Dieſer Punkt, wo beydes als abſolut Eins zuſammenfällt, muß alſo vor allem geſucht werden.

§. 33.

Abſoluter Vereinigungspunkt des Subjektiven, und Objektiven.

Das eigentliche Reale iſt immer nur ein Handeln, kein Seyn, inſofern unter dieſem etwas Fixirtes, Beſtehendes, Ruhendes gedacht wird. Das Fixirte iſt immer nur Produkt eines urſprünglichen Handelns, dem einzig der Charakter der Realität zukommen kann. Die Realität, die dem Fixirten, als ſolchen, zugeſchrieben wird, iſt immer nur eine abgeleitete. Eigentlich giebt es gar nichts ſchlechthin Fixirtes; das, was uns als ſolches erſcheinet, iſt an ſich ein unſichtbares Handeln. Daher ſind auch die Dinge, die auf dem gemeinen Geſichtspunkte als fixirt angeſehen werden, in einer ewigen Verwandelung, in einem nie zu endenden Werden begriffen. Nichts bleibt das, was es in dem gegenwärtigen Momente zu ſeyn ſcheinet. Dieſes ewige Werden iſt nur erklärbar durch die Vorausſetzung eines ſtetigen Wirkens. Dieſes hemmen wir in ſeinem Laufe, fixiren es durch gewiſſe Merkmale, die, wenn ſie zuſammengefaßt werden, uns als beſtehende Realitä-

täten, Dinge, Subſtanzen erſcheinen. Dieſe beſtimmte Syntheſis von gewiſſen Merkmalen (eines urſprünglichen Wirkens) iſt mir z. B. die Subſtanz Holz, eine andere iſt mir Stein, u. ſ. w. Bloß inſofern ich gewiſſe Merkmale für immer für mich fixirt habe, um nicht von dem Strome des ewigen Wechſels bewußtlos fortgeriſſen zu werden, dauert die Subſtanz (in meinen Gedanken) unveränderlich fort. Aber giebt es denn außer meinem durch mich ſelbſt beſtimmten Bewußtſeyn, das mir Subſtanz iſt, eine Subſtanz an ſich, ein für immer fixirtes, unveränderliches Seyn? Keinesweges. Ich habe eine beſtimmte Syntheſis von Merkmalen (eines Wirkens) zu Stande gebracht, die ich Holz nenne. Dieſe Syntheſis ſoll mir für immer dieſelbe ſeyn. So beſtimme ich für mich. So oft ich dieſe Merkmale in Verbindung antreffe, ſoll für mich die Subſtanz Holz da ſeyn. Aber das Holz verwandelt ſich durch das Feuer in Aſche. Iſt denn die Aſche mir noch Holz? Keinesweges. Ich finde hier nicht mehr die Merkmale eines Wirkens, die ich zuſammengefaßt, und als die Subſtanz Holz bezeichnet habe. In meinen Gedanken iſt alſo die Subſtanz Holz unveränderlich; außer denſelben iſt ſie in einem ewigen Werden, und Uebergehen von dem Einem zum Andern begriffen. Aus dem bisher Geſagten folgt nun, daß das wahre Seyn, inſofern darunter das Reale verſtanden wird, nichts, als ein Handeln iſt. Das Seyn, als etwas Fixirtes gedacht, iſt nur eine abgeleitete Realität, die bloß auf dem tiefſten Standpunkte des Bewußtſeyns als ein Seyn, Beſtehen angeſehen wird. Jedes Seyn, inſofern es etwas Fixirtes bedeutet, iſt ein Produkt, alſo nichts Urſprüng-

ſprüngliches, Abſolutes. Aber auch hier kann es von einem höheren Standpunkte aus nur als Scheinprodukt angeſehen werden, weil es kein Beſtehen hat, ſondern an ſich nur produktiv iſt. Jedes Produkt iſt ins Unendliche fort wieder ein unſichtbares Wirken. Daher kann kein Produkt als das abſolut letzte angeſehen werden. Das Eine abſolute Handeln — das Urreale —, das ſich in unendlich viele beſtimmte Handlungsweiſen evolvirt, die uns in der Erſcheinung zu Produkten werden, ergießet ſeine abſolute Kraft in jedes einzelne Produkt, ſo daß es ins Unendliche fort produciren kann. Und ſo muß es ſeyn, wenn das Urreale abſolutes Handeln ſchlechthin iſt, das allen Erſcheinungen zum Grunde gelegt wird. Die abſolute Kraft darf in keinem Produkte erſchöpft ſeyn. Gäbe es ein ſchlechthin letztes Produkt, das nicht mehr produktiv wäre, ſo könnte die Kraft, die demſelben zum Grunde gelegt würde, auch nicht als unendlich, und abſolut geſetzt werden. Denn ein ſchlechthin endliches Produkt ſetzt nur eine ſchlechthin endliche Kraft voraus.

So wie ſich das Eine abſolute Handeln, das weder ſubjektiv (Ich), noch objektiv (Nicht-Ich, oder Natur) iſt, in jedem objektiven Handeln (jedem Naturprodukt) ſeinem abſoluten Charakter nach abſpiegelt, indem daſſelbe in einem ewigen Werden begriffen, und ins Unendliche fort Produkt, und produktiv zugleich iſt: ſo ſpiegelt es ſich auch dieſem Charakter nach in dem ſubjektiven Handeln (jedem Vernunftindividuum) ab. Auch in dieſes iſt der Funke der Unendlichkeit gefallen; es muß daher ewig mit Bewußt-

fortdauern, und von Stufe zu Stufe fortſchreiten, und durch lauter einzelne mit Bewußtſeyn begleitete Handlungen, die es ins Unendliche fort producirt, ſtreben, in die abſolute Einheit, von der es ausgegangen iſt, zurückzukehren. Aber es darf dieſes Ziel nie erreichen, eben darum, weil in ihm der Funke der Unendlichkeit liegt, und daher kein Akt (des Vorſtellens, und Wollens) der abſolut letzte ſeyn kann. Alſo auch jedes Vernunftindividuum (jedes Ich) iſt ein ewiges Werden, aber ein Werden mit Bewußtſeyn, folglich ein Werden, das das Ich ſelbſt, mit Freyheit, hervorbringt, und als ſein eignes Produkt anſehen kann. Was immer das Ich, als ſolches, inſofern es nämlich ein bewußtſeyendes Handeln iſt, wird, dazu macht es ſich ſelbſt. Inſofern es (objektiv betrachtet, als organiſcher, animalichbelebter Körper) durch etwas anders, als durch ſein eignes mit Bewußtſeyn begleitetes Handeln beſtimmt wird, iſt es nicht, als Ich, ſondern als **Ding** zu betrachten. So wie ein Handeln mit Bewußtſeyn geſetzt wird, iſt das da, was wir Ich nennen. Vor dem Bewußtſeyn iſt noch kein Ich da, obgleich die Bedingungen zum Bewußtſeyn gegeben ſind. Das Kind, das an der Mutter Bruſt hängt, und ſich noch nicht von derſelben unterſcheiden kann, iſt noch ein bloßes Objekt für ein Ich, aber noch nicht ſelbſt ein Ich. So wie es zum Bewußtſeyn kommt, wird es Ich, und tritt aus der Sphäre des bloß objektiven Handelns in jene des ſubjektiven über. In demſelben Moment bekommt es ſich in ſeine eigne Gewalt; es iſt nun frey in Rückſicht auf alle Akte des Vorſtellens, und Wollens, und iſt zu keinem einzigen derſelben weder durch das bloß objektive Wirken (die äußere Natur),

tur), noch durch das Eine abſolute Handeln, das weder ſubjektiv, noch objektiv iſt, und daher ſchlechthin unbeſchränkt iſt (die Gottheit) neceſſitirt. Es tritt nun in die ihm eigne Sphäre des ſubjektiven Handelns, und iſt daher auf eine unbegreifliche Weiſe von dem durchaus unbeſchränkten Handeln abgeriſſen, und macht für ſich ein ſelbſtſtändiges Vernunftweſen aus, inſofern es an kein Objekt des Vorſtellens, und Wollens ſchlechthin gebunden iſt, ſondern ſeine Reflexion auf Objekte richten kann, auf welche es abſolut will.

Das Vernunftindividuum iſt zwar nothwendig beſchränkt; denn es iſt nicht die Totalität des Handelns überhaupt. Außer ihm giebt es noch eine andere Sphäre des Handelns, nämlich des objektiven. Aber es iſt inſofern abſolut, als es ſchlechthin durch keine fremde Kraft gezwungen werden kann, ſein mit Bewußtſeyn begleitetes Handeln ausſchlüſſig auf irgend einen Punkt deſſen, was ihm objektiv iſt, zu richten, oder bey einer Schranke ſtehen zu bleiben. Dadurch erhält es einen abſoluten Vorzug (Würde) vor der ganzen Natur, als ſolcher, und vor allen einzelnen Produkten derſelben. Jede Naturkraft wirkt nothwendig, theils durch ihre eigne Natur, theils durch die Kräfte, womit ſie in Verbindung ſtehet, beſtimmt. Aber das Ich bekommt durch das Bewußtſeyn ſeine eigne Natur in ſeine Gewalt. Seine Natur beſtehet in einem ſelbſtſtändigen, durchaus harmoniſchen, nach dem Geſetze der Freyheit beſtimmten, und daher jeden fremden Beſtimmungsgrund ausſchließenden Handeln. Sein wahres Seyn iſt alſo das Handeln, das ſtatt

haben ſoll, das es ſich ſelbſt anmuthet, und vorſchreibt. Aber es kann das thun, was es nicht thun ſoll; kann alſo ſeiner eignen Natur entgegen handeln; ſich durch ein fremdes Princip beſtimmen laſſen, und ſeine urſprüngliche Würde verläugnen. Man mag es ferner in ein Verhältniß von Kräften, und Dingen verſetzen, in welches man will; und man kann nie mit Zuverläſſigkeit zum voraus wiſſen, wie es ſein Vorſtellen, und Wollen beſtimmen werde. Beydes hängt nur von ſeiner abſoluten Freyheit, und ſchlechthin nicht von äußeren Verhältniſſen, und Bedingungen ab. Das macht einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Ich und Nicht-Ich aus. Keine Naturkraft kann ſich ſeinem urſprünglichen Character zuwider beſtimmen; keine kann den Einflüſſen von außen widerſtehen, wozu ſie von Natur aus Receptivität hat. Jede Naturkraft wirkt nothwendig das, was ſie zu wirken theils durch ihre eigne Natur, theils durch die Natur anderer Kräfte, mit denen ſie in Wechſelwirkung ſteht, beſtimmt iſt. Es hat alſo hier keine Freyheit ſtatt.

Iſt nun das Reale immer ein Handeln; und unterſcheidet ſich das Ich von jedem Naturprodukt hauptſächlich dadurch, daß das Ich als ein bewußtſeyendes, das Ding aber ein bewußtloſes Handeln iſt, und daß folglich das erſte ſich mit Freyheit ſelbſt beſtimmt, das letztere aber theils durch ſeine eigne Natur, theils durch die Natur der übrigen Dinge, womit es in Wechſelwirkung ſteht, beſtimmt wird: ſo iſt es leicht, den Punkt zu finden, wo das Objektive mit dem Subjektiven, das Ideale mit dem Realen abſolut vereinigt iſt. Das Ich iſt ein Handeln, das ſich ſelbſt für ſich ſelbſt

zum

zum Objekte macht. Ein ſolches Handeln iſt alſo zu- gleich ſubjektiv und objektiv, und zwar ſo, daß das Subjektive, und Objektive abſolut Eins iſt; es iſt Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt.

Dadurch wird eigentlich keine ſynthetiſche, ſondern eine abſolute Einheit ausgedrückt. Für die abſolute Einheit giebt es keinen durchaus charakteriſti- ſchen Ausdruck; weil ſie über alles Denken erhaben iſt. Der paſſendſte Ausdruck iſt noch der eines Subjekts-Ob- jekts. Und es wird dabey jeder Mißverſtand vermie- den, wenn man nur beydes als abſolut Eins anſieht. Auf dem Gebiete des Denkens ſind die Endpunkte des Subjektiven, und Objektiven ewig einander entgegen- geſetzt. Aber hier ſoll das Ich, ſofern es abſolutes Handeln iſt, das ſich ſelbſt für ſich ſelbſt zum Objekte macht, gedacht werden. Das Abſolute kann aber nur richtig gedacht werden, wenn es den Geſetzen des Den- kens zuwider gedacht wird. Es muß daher hier aller möglicher Unterſchied von dem Subjektiven, und Ob- jektiven weggedacht werden; und ſo wird beydes abſo- lut Eins. Das Ich iſt urſprünglich abſolutes Han- deln, das ſich ſelbſt anſchauet, folglich ſich von ſich ſelbſt losreißet, und für ſich als Selbſtobjekt dar- ſtellt. Das iſt der Satz, von dem wir ausgehen. Iſt denn hier das Anſchauende (Subjektive) von dem An- geſchauten (Objektiven) verſchieden? Iſt nicht beydes Ein und daſſelbe Handeln, und liegt nicht der ganze Unterſchied in der urſprünglichen Anſicht, und Form, an die das Bewußtſeyn gebunden iſt? Daſſelbe Han- deln, das ſich (als abſolutes Subjekt) anſchauet, iſt auch das Handeln, das (als abſolutes Objekt) ange-

 ſchaut

ſchaut wird, es iſt alſo Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt, inſofern beydes als abſolute Einheit beſtimmt wird.

Das Ich iſt nur inſofern ausſchlüſſig ein ſubjektives Handeln, als es dem bloß objektiven Handeln (der geſammten Natur) entgegengeſetzt wird, welche letztere ſich nicht ſelbſt zum Bewußtſeyn erheben kann, und alſo urſprünglich nicht ſubjektiv iſt, ſondern nur Objekt des Bewußtſeyns für ein ſubjektives Handeln (für ein Ich) werden kann, und in dieſer Beziehung urſprünglich bloß objektiv iſt. Aber außer dieſem Verhältniſſe, und an ſich iſt das Ich eben ſowohl ein objektives, als ſubjektives Handeln. Denn da ſein Grundcharakter darinn beſtehet, daß es als Handeln (ſubjektiv) ſich ſelbſt, als daſſelbe Handeln (objektiv) anſchauet, ſo iſt das Subjektive, und Objektive hier ſchlechthin Eins. Das Subjektive iſt in Gegenſatz gegen das ſelbſtloſe Objekt hier nur der nothwendige Anknüpfungspunkt zum Behufe des Denkens, der aber, indem er das Denken begründen ſoll, den Geſetzen des Denkens zuwider beſtimmt werden muß. Denn der Grund muß außer der Sphäre des zu Begründenden liegen, und folglich einen ganz verſchiedenen Charakter haben. Da nun auf dem Gebiete des Denkens das Subjektive dem Objektiven entgegengeſetzt iſt, ſo muß der abſolute Anknüpfungs- und Beſtimmungsgrund alles Denkens als etwas gedacht werden, bey dem das Subjektive und Objektive abſolut Eins iſt. Iſt vom Ich die Rede, ſo wird von dem Subjektiven ausgegangen, und zum Objektiven übergegangen, wenn man bloß auf die Form des Denkens re-

flek-

flektirt. Das Ich macht ſich ſelbſt zum Objekt. Aber es iſt kein Objekt denkbar ohne Subjekt. So wie das Ich ſich ſeiner ſelbſt, als eines Objektes bewußt wird, muß es ſich auch ſeiner als Subjektes, das das Objekt vorſtellt, bewußt werden. Es macht ſich daher auch zum Subjekt, inſofern es ſich zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, als Subjektes, erhebt. Nach dieſer Anſicht muß es gedacht werden als abſolutes Subjekt, das ſich erſt als Subjekt, und Objekt ſetzt. Aber wird es als abſolutes Subjekt gedacht, ſo iſt es eben darum auch zugleich abſolutes Objekt. Denn inſofern es als abſolutes Subjekt gedacht wird, wird es als ein ſich ſelbſt beſtimmendes, folglich abſolutes Handeln geſetzt — als ein Handeln, das auf ſich ſelbſt gehet, ſich ſelbſt anſchauet, und daher abſolutes Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt iſt. Handeln, Handelndes, und Gehandeltes iſt hier ſchlechthin Eins. —

Iſt aber nicht von dem Ich, ſondern der demſelben entgegengeſetzten Sphäre des Realen (der Dinge, oder der geſammten Natur) die Rede, ſo iſt die Grundbeſtimmung, von der ausgegangen wird, das Objektive, das erſt zum Subjektiven gemacht wird. Das Ich erhebt ſich hier zum Bewußtſeyn deſſen, was es nicht iſt, was es urſprünglich in Gegenſatz gegen ſich ſelbſt als ſelbſtloſes Objekt betrachtet, und verwandelt daher das, was an ſich von allem Bewußtſeyn getrennt iſt, zum vorgeſtellten, oder mit einem Bewußtſeyn begleiteten Objekt. Das Objektive wird hier zum Subjektiven gemacht, und zwar nicht durch ſich ſelbſt (ſonſt wäre es ein Ich), ſondern bloß durch das Ich, als abſolutes Subjekt. Das Ding könnte

aber gar kein Gegenſtand des Bewußtſeyns werden, wenn das Ich nicht urſprünglich abſolutes Subjekt, inſofern darunter abſolutes Handeln verſtanden wird, wäre. Das Ding kommt alſo nicht durch ſich ſelbſt, durch Einwirkung auf das Ich, in das Bewußtſeyn; ſondern es kommt nur inſofern in daſſelbe, als das Ich ein Handeln iſt, das auf ſich ſelbſt gehet, und inſofern abſolut iſt, und dann ein Handeln, das nicht alles mögliche Handeln in ſich begreift, ſondern auch zugleich auf ein Handeln gehet, das es ſich entgegenſetzt, und inſofern beſchränkt iſt.

Das Handeln, das das Ich von ſich ſelbſt ausſchließet, iſt die geſammte Natur, die ſich nicht ſelbſt zum Bewußtſeyn erheben kann, ſondern immer bewußtlos wirkt. Dieſes außer ihm liegenden Handelns wird ſich das Ich bewußt durch ein Afficirtſeyn, das ſubjektiv betrachtet Fühlen, und in objektiver Rückſicht Empfinden heißt, und an ſich ein beſchränktes Handeln iſt, deſſen ſich das Ich gleich beym Urſprunge des Bewußtſeyns in Verbindung mit einem abſoluten Charakter des Handelns (Freyheit) bewußt wird. Wie könnte ſich das Ich als afficirt ſetzen, wenn es dieſen Zuſtand nicht einem andern, der kein Afficirtſeyn iſt, entgegenſetzte? Das Gegentheil von dem Afficirtſeyn, als beſchränkten Handeln, iſt ein Handeln, das an kein Afficirtſeyn gebunden, und folglich abſolut iſt. Das Ich ſoll ſich des Afficirtſeyns bewußt werden, das heißt, es ſoll ein Afficirtſeyn von dem andern unterſcheiden, und jedes als das beſtimmen, was es in Gegenſatz gegen das andere iſt. Denn das Bewußtſeyn hebt nicht mit einem Afficirtſeyn überhaupt, ſondern

mit einem beſtimmten Afficirtſeyn an. Auch in der Folge iſt immer ein beſtimmtes Afficirtſeyn da. Ich ſehe z. B. nie überhaupt, ſondern immer ein beſtimmtes Etwas. Das Afficirtſeyn überhaupt iſt ſchon eine höhere Beſtimmung, deren Grund nur ein abſolutes Handeln des Ich auf ſich ſelbſt iſt. Inſofern nun das Ich ſein Afficirtſeyn ſelbſt beſtimmt, und daher ein Afficirtſeyn überhaupt (idealiter) producirt, an welches es jedes individuelle Afficirtſeyn knüpft, iſt es über alles Afficirtſeyn, ſelbſt über das Afficirtſeyn überhaupt, das ein bloßes Produkt ſeiner Spontaneität iſt, erhaben, und inſofern ein abſolutes Handeln. Aber inſofern dieſes Handeln immer auf ein Afficirtſeyn in der Wirklichkeit gehet, als das, was abſolut beſtimmt werden ſoll, und folglich an daſſelbe ſchlechthin gebunden iſt, ſo daß nie ein Zuſtand eintreten kann, wo das abſolute Handeln (das Selbſtbeſtimmen) auf etwas anders, als auf ein Afficirtſeyn gienge, iſt daſſelbe beſchränkt.

Das Afficirtſeyn überhaupt iſt die abſolute Schranke des Selbſtbeſtimmens; das individuelle Afficirtſeyn macht den Inbegriff der beſtimmten Schranken des Ich aus. Das Selbſtbeſtimmen gehet in jedem Momente auf eine andere Art des Afficirtſeyns; es iſt alſo in dieſer Rückſicht beſchränkt. Es iſt nämlich in den Momenten A B C u. ſ. w. nicht ein Selbſtbeſtimmen überhaupt, ſondern es iſt in dem Momente A dieſes Selbſtbeſtimmen, im Momente B jenes, im Momente C wieder ein anderes, ſo wie das Objekt verſchieden iſt, auf das es gehet. So wird es ein mannigfaltiges, individuelles, und folglich beſchränk-

tes Handeln. Aber es iſt nicht gerade an dieſes individuelle Afficirtſeyn gebunden, wenn es gleich ſich nie von den Banden des individuellen Afficirtſeyn überhaupt losmachen kann. Es iſt z. B. in dem Momente A bloß an dieſes beſonders beſtimmte Afficirtſeyn gebunden, weil es ſich ſelbſt daran gebunden hat. Ich ſehe z. B. das Objekt A. Muß ich denn gerade dieſes Objekt ſehen? Stehet es mir nicht frey, ſtatt deſſelben mein Sehen auf jedes andere Objekt zurichten? Allerdings. Ich kann ſogar, wenn mir Jemand abſolut ein Objekt zum Sehen aufdringen will, das Auge verſchließen, und mich abſolut beſtimmen, es nicht zu ſehen; es müßte denn ſeyn, daß ich der Uebermacht des phyſiſchen Zwanges unterliegen müßte. Aber in dieſem Falle bin ich kein freyes Handeln, und alſo auch kein Ich. Das erzwungene Sehen gehet nicht von meinem Selbſtbeſtimmen aus, und iſt folglich nicht mein Sehen im eigentlichſten Verſtande. Nur das Sehen, das von meiner Freyheit (von meinem abſoluten Handeln auf mich ſelbſt) ausgehet, iſt mein Sehen, und kann mir, als abſoluter Urſache, entweder zur Schuld, oder zum Verdienſte imputirt werden. Ich ſoll vor allen jenen Gegenſtänden das Auge verſchließen, von denen ich aus eigner Erfahrung weiß, daß ich dadurch zur Verläugnung meiner Würde verführt werde. So lange ich noch zu ſchwach bin, bey der Ausübung meiner Pflicht gewiſſen Affektionen, denen ich mein Herz öffnen, oder verſchließen kann, zu widerſtehen, und ungeachtet des reizenden Afficirtſeyns das zu thun, was meine Pflicht fodert, ſoll ich abſolut ſolche Arten des Afficirtſeyns entfernt halten, oder ſie durch Freyheit unmöglich machen. Alſo nur inſofern

fern ich mich an ein beſonders beſtimmtes Afficirtſeyn binden will, bin ich daran gebunden. Will ich einmal abſolut das Objekt A, wenn es in meiner Gewalt iſt, ſehen, ſo muß ich es freylich ſehen. Die Folge des Selbſtbeſtimmens, als ſolche, inſofern ſie wirklich da iſt, ſtehet nicht mehr in meiner Freyheit; was ich ſelbſt gethan habe, kann ich nicht mehr anſehen, als nicht von mir gethan. Aber das Selbſtbeſtimmen ſelbſt, als Akt, war frey.

Alſo iſt das Selbſtbeſtimmen ein Handeln, das abſolut, und beſchränkt zugleich iſt. Es giebt daher für das Ich kein bloßes Afficirtſeyn, oder Afficirtwerden; ſondern jedes Afficirtſeyn iſt zugleich ein Selbſtafficiren. Nur den Dingen kommt ein bloßes Afficirtſeyn zu. Wir werden dieſen höchſt wichtigen Punkt, daß jedes Handeln des Ich zugleich abſolut, und beſchränkt iſt, oder daß das Weſen des Ich in einer abſoluten Syntheſis des Abſoluten, und Beſchränkten beſtehet (wenn nämlich von dem wirklichen, nicht von dem idealen Ich die Rede iſt) tiefer unten weitläufiger auseinanderſetzen. Hier ſetzen wir dieſe Behauptung nur voraus, und entwickeln ſie, inſofern es nöthig iſt, um zu zeigen, daß das Subjektive, und Objektive urſprünglich Eins ſey.

In Rückſicht auf das Afficirtſeyn, inſofern es als ein beſchränktes Handeln des Ich gedacht wird, iſt hier noch zu merken, daß das Ich zwar ſtrebt, ſich von allen Banden des Afficirtſeyns loszumachen, und in einen Zuſtand überzutreten, wo bloß abſolutes Handeln ohne alles Afficirtſeyn ſtatt hat, oder das zu werden,

den, was man durch die Idee der Gottheit ſetzt. Es muß daher die Idee eines ſchlechthin abſoluten Handelns, das folglich an gar kein Afficirtſeyn mehr gebunden iſt, produciren, und allen beſtimmten Hbndlungen als abſolutes Strebeziel zum Grunde legen. Inſofern das Ich dieſe Idee der Form, und Materie nach ſelbſt producirt, und eigentlich *ſchaffet* (indem ihm weder die Form, noch die Materie gegeben ſeyn kann), iſt es wirklich ſchlechthin abſolut. Es erhebt ſich über alles Afficirtſeyn; denn das, was es ſich durch dieſe Idee zu werden anmuthet, ſoll das abſolute Gegentheil von allem Afficirtſeyn ſeyn. Aber es *iſt noch nicht das*, und wird in keinem Zeitmomente ganz das werden, was es durch dieſe Idee von ſich fodert. In dieſer Rückſicht kommt ihm nur *ideale* Abſolutheit zu, deren Beſtimmung iſt, *real* zu werden. Würde es je dieſe Beſtimmung vollkommen erreichen, ſo würde es *realiter* in aller Rückſicht abſolut ſeyn, ſo wie die Gottheit geſetzt wird.

Aber das *Ideale* wird hier vorzugsweiſe als das eigentliche *Reale* gedacht. Denn der *wirkliche* Zuſtand des Ich, der immer ein Afficirtſeyn in dem oben beſtimmten Sinne iſt, ſoll vernichtet werden, und es ſoll dafür jener Zuſtand eintreten, der dem bloß *Idealen* entſpricht, und alles Afficirtſeyn (wirkliche Reale) ausſchließet. Alſo wird das durch das Afficirtſeyn gegebene Reale nicht als das eigentliche, wahre Reale angeſehen, ſondern das bloß Ideale iſt die Realität, nach der ſich das Herz eines jeden Menſchen ſehnet, und die folglich als die einzig wahre Realität angeſehen wird.

In dieſer Rückſicht iſt jeder Menſch, auch der ge-meinſte, durch bloßen Vernunftinſtinkt getrieben, praktiſcher Idealiſt. Das iſt der Grund der allgemein verbreiteten Idee von dem Untergange der Welt, und dem jüngſten Tage. Alles Wirkliche iſt für das Herz des Menſchen, das nach abſoluter Unendlichkeit ſtrebt, unbefriedigend; daher ſoll es ſchlechthin unterge-hen, und vernichtet werden. Nur das ſchlechthin Idea-le, deſſen Objekt die Unendlichkeit iſt, wird für das einzig wahre Reale angeſehen, das durchaus herrſchen ſoll. Auch dieſen wichtigen Punkt werden wir weitläufiger auseinanderſetzen. Hier wollen wir nur darauf aufmerkſam machen, daß der menſchliche Geiſt urſprünglich das Subjektive, und Objektive, das Ideale, und Reale als ſchlechthin Eins ſetzt.

Der Philoſoph ſoll den menſchlichen Geiſt, ſo wie er an ſich iſt, charakteriſiren; er muß alſo das, was in eines jeden Menſchen Herzen bewußtlos vorge-het, und urſprünglich und abſolutes Gefühl iſt, zum deutlichen Bewußtſeyn erheben, und in reine Kennt-niß verwandeln. Er darf daher nicht von dem Refle-xionspunkte ausgehen, wo das Ideale dem Realen, und das Subjektive dem Objektiven entgegengeſetzt wird, ſondern von der abſolut erſten Geiſteshandlung, die noch kein Reflektiren, ſondern ein abſolutes Setzen iſt, auf das erſt reflektirt werden kann, und zwar auf eine doppelte Weiſe. In dem gemeinen Bewußtſeyn iſt das abſolute Setzen, als ein Handeln, das nur von ſich abhängt, verſchwunden, weil hier auf das Handeln im Handeln ſelbſt nicht reflektirt wird; es bleibt daher nur als Produkt (als ein Seyn) in dem ur-

urſprünglichen Bewußtſeyn zurück; und nur auf dieſes Produkt gehet die Reflexion. Es erſcheinet als ein Ding an ſich, das in undurchdringliche Dunkelheit gehüllt iſt; denn es iſt durch nichts Individuelles beſtimmt. Die Einbildungskraft bearbeitet es erſt für den Verſtand, und giebt ihm nach Belieben allerley Beſtimmungen. Daher iſt auf dieſem Standpunkte der Himmel und die Gottheit äußerſt mannigfaltig, und verſchieden, je nachdem das vorſtellende Subjekt, das hier in Rückſicht auf die individuellen Beſtimmungen dieſer überſinnlichen Gegenſtände einzig von dem freyen Spiele der Phantaſie abhängt, mehr oder weniger cultivirt iſt, und ſich zur Idee der reinen Vernunft, wodurch das Ueberſinnliche allein eine objektiv gültige, und durchaus fixirte Beſtimmtheit erhält, mehr oder weniger erheben kann.

Der Philoſoph aber reproducirt das urſprüngliche abſolute Setzen, das den überſinnlichen Charakter des Ich ausmacht, und ſchauet es als ſein Handeln im Handeln ſelbſt, nicht im Produkte, an, und richtet ſeine Reflexion auf dieſes handelnde Anſchauen, und anſchauende Handeln. Nur ſo iſt er fähig, den Punkt zu finden, wo das Subjektive, und Objektive, das Ideale, und Reale ſchlechthin Eins iſt. Er trennt das abſolute Ich von dem beſchränkten, um das Weſen des Ich, wie es an ſich iſt, nicht wie es in der gemeinen Reflexion erſcheinet, durchaus kennen zu lernen.

Wenn gleich in der Wirklichkeit das Handeln des Ich immer darauf ausgehet, ein individuelles Afficirtſeyn

ſeyn zu beſtimmen, oder hervorzubringen, und daher, inſofern es auf ein beſtimmtes Objekt gehet, beſchränkt iſt, ſo bemerkt doch der Philoſoph, daß dieſes Afficirtſeyn zugleich ein Selbſtafficiren, und daher ein Handeln iſt, das, ſofern es nur von ſich ſelbſt abhängt, und ſich mit Freyheit an ein gewiſſes Objekt bindet, als abſolut gedacht werden muß. Er bemerkt ferner, daß das Selbſtbeſtimmen des Ich eigentlich darauf ausgehet, alles Afficiren, und Afficirtſeyn, als ein Handeln, das noch nicht rein abſolut, ſondern zugleich an einen Zuſtand von Beſchränktheit gebunden iſt, aufzuheben, und ſich daher nach einem Zuſtande ſehnet, wo nichts, als rein abſolutes Handeln, herrſchen ſoll. Dieſe doppelte Abſolutheit, die theils wirklich iſt, und in Verbindung mit Schranken ſtatt hat (das wirkliche Ich), theils aber erſt werden ſoll, und nur idealiter da iſt — eine Abſolutheit, die alle Schranken ausſchließet — (das ſchlechthin abſolute Ich) unterſcheidet der Philoſoph von einander, ſtatt daß ſie im konkreten Denken immer verbunden iſt. Und nur dadurch, daß er die letztere Abſolutheit von der erſteren trennt, und rein anſchauet, erhebt er ſich zur reinen Erkenntniß der Vernunft an ſich, die nichts, als ein bloßes, durchaus abſolutes, und auf keine Schranken mehr, ſondern nur auf ſich ſelbſt, gehendes Handeln iſt, wo folglich das Subjektive, und Objektive, das Ideale, und Reale abſolut Eins iſt.

Inſofern das Abſolute noch ein ſelbſtthätiges Beſtimmen eines Afficirtſeyns iſt, und folglich an daſſelbe, wenigſtens überhaupt, gebunden iſt, hat noch ein we-

weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem Subjektiven, und Objektiven ſtatt. Das Subjektive iſt hier das Beſtimmen, das auf das Afficirtſeyn gehet, und das Objektive iſt das Afficirtſeyn ſelbſt. Ferner iſt hier noch kein feſter Punkt, an dem irgend ein Reales geknüpft werden könnte. Es hat eine bloße Wechſelbeſtimmung des Bewußtſeyns, inſofern ſein Gegenſtand das Subjektive, oder das Objektive iſt, ſtatt. Ich kann mir des Selbſtbeſtimmens, als des Subjektiven nur bewußt werden, inſofern ich es dem Afficirtſeyn, als dem Objektiven entgegenſetze, und folglich das letztere Bewußtſeyn ſchon habe, und umgekehrt. Wie komme ich zum Bewußtſeyn des Selbſtbeſtimmens (der Freyheit)? Durch das Bewußtſeyn von Afficirtſeyn. Und wie komme ich zu dieſem? Durch jenes. Eines hängt wechſelſeitig von dem andern ab, folglich iſt in dieſer Rückſicht keines abſolut. Ich kann auch eigentlich von keinem wiſſen, wie ich zu demſelben gelange; ich kenne weder Freyheit, noch Naturnothwendigkeit, ihrem wahren Weſen nach. Wenn A von B, und B wieder von A abhängt, ſo kann ich von beyden nichts wiſſen, ſo lange ich nicht aus dem Zauberkreiſe der Wechſelbeſtimmung heraustrete, und auf einem abſoluten Punkt komme, von welchem beyde abhängen.

Dieſer Punkt iſt in Abſicht auf das Bewußtſeyn des Subjektiven, und Objektiven ein durchaus abſolutes Handeln, das das Ich ohne alle Beziehung auf ein Afficirtſeyn zu werden ſtrebt. Dieſes Handeln liegt ganz außer dem Kreiſe des Subjektiven, und Objektiven, inſofern beydes von einander verſchieden iſt; es iſt das, woraus erſt ein Subjektives, und Ob-

jektives entſtehet, ſobald es auf eine ganz unbegreifliche Weiſe in Schranken kommt. Es wird ein Sollen, und Ankämpfen, ſobald eine Schranke da iſt; und in einer andern Rückſicht ein Afficirtſeyn, inſofern auf dieſen Zuſtand eines Handelns, das im Kampfe liegt, reflektirt wird. Denn was ſoll, iſt afficirt durch ein entgegengeſetztes Princip, durch einen Widerſtand, der aufgehoben, und beſiegt werden ſoll. Die reine Vernunft, die ein bloßes unbeſchränktes Handeln iſt, wird nothwendig theoretiſche, und praktiſche Vernunft zugleich, zerfällt in ein Subjektives, und Objektives, ſo bald ſie in Schranken geſetzt wird. Das Ich iſt nie in der Wirklichkeit durchaus reine Vernunft, nie abſolute Einheit, ſondern immer eine ſynthetiſche Einheit — theoretiſche, und praktiſche Vernunft in Verbindung —; aber es ſtrebt, abſolute Einheit, bloße reine Vernunft zu werden, und ſich von allen Banden des Afficirtſeyns loszureißen; und es kann auch dieſes unendliche Ziel in jedem Momente ſeines Daſeyns zum Theile, oder in einem endlichen Grade erreichen.

Das ſchlechthin abſolute Ich iſt alſo nie wirklich; ſondern es iſt ein ewiges Werden, ein Annähern zur realen Abſolutheit, welches nur durch eine Idee möglich iſt, die das Ich aus ſich ſelbſt ſchaffet. Das, was dieſer Idee entſpricht, iſt ihm das eigentliche Reale, das alle andere Realität verſchlingen ſoll. Dieſe Idee faſſet der Philoſoph ins Auge, nicht inſofern ſie gegeben iſt, ſondern inſofern er ſie mit Bewußtſeyn producirt, und dieſes Produciren im Akte ſelbſt anſchauet. Nur ſo erhält er einen feſten, unwandelbaren Punkt,

von dem alles Subjektive, und Objektive ausgehet, und wodurch er den Verirrungen ſowohl des Idealiſten, als des Materialiſten, die ſonſt unvermeidlich ſind, entgehen kann, wie wir bald ſehen werden. Reflektirt man auf das Produciren dieſer Idee, ſo iſt das Ich wirklich ſchon abſolut; denn weder die Form, noch die Materie dieſer Idee kann ihm gegeben werden. Dieſes Produciren iſt alſo ein ſchlechthin abſolutes Handeln — ein Schaffen. Aber dieſe Abſolutheit iſt bloß ideal, nicht real. Denn das Ich ſtrebt ja vermittelſt dieſer Idee, die es allen ſeinen individuellen Handlungen zum Grunde legt, erſt realiter abſolut zu werden. Wird dieſe ideale Abſolutheit gedacht, ſo zerfällt ſie freylich wieder in ein Subjektives, und Objektives; aber beydes iſt hier ſchlechthin Eins. Denn das Objektive iſt hier kein Afficirtſeyn, ſondern daſſelbe abſolute Handeln, das dieſe Idee producirt, und ſich ſelbſt anſchauet, das Ich, als idealiſirend, und idealiſirt.

Auch das, was das Ich nach dieſer Idee werden ſoll, iſt kein Afficirtſeyn, ſondern vielmehr ein Handeln, das nicht mehr, darauf ausgehet, ein Afficirtſeyn, ſondern ſich ſelbſt, als reines Handeln, zu beſtimmen. Alſo auch das Objektive, oder Reale, das hervorgebracht werden ſoll, iſt dem Idealen ſchlechthin gleich. Von dieſer idealen Abſolutheit, die real werden ſoll, hängt die Möglichkeit des Bewußtſeyns in ſubjektiver, und objektiver Rückſicht mit allen möglichen Beſtimmungen ab. Ich bin mir nur inſofern eines Handelns, das darauf ausgehet, ein Afficirtſeyn mit abſoluter Freyheit zu beſtimmen, und

dann eines Afficirtſeyns, das durch daſſelbe beſtimmt werden ſoll, oder wirklich ſchon beſtimmt iſt (des Subjektiven, und Objektiven, der Freyheit, und Naturnothwendigkeit, der Form, und Materie) bewußt, als ich, durch bloßen Vernunftinſtinkt getrieben, alſo vor allem reflektirten Bewußtſeyn, mir anmuthe, in eine Sphäre des ſchlechthin unbeſchränkten Handelns überzutreten, deſſen Beſtimmung nicht mehr iſt, ein bloßes Afficirtſeyn zu beſtimmen, ſondern nur ſich ſelbſt, als reines Handeln — eine Aufgabe, die durch den Verſtand, und die Einbildungskraft nie zu realiſiren iſt. Nur wenn Verſtand, und Einbildungskraft vernichtet iſt, und dieſe beyden Vermögen zur reinen Vernunft werden, iſt jene Aufgabe in der Wirklichkeit gelöſet, und alles Harmonie. Aber das Ich iſt immer an Verſtand, und Einbildungskraft gebunden, folglich kann es nie *realiter* ganz reine Vernunft werden. Aber es kann ſich doch zur Idee der reinen Vernunft erheben, indem es beſtimmt, was abſolut werden ſoll. Das, was es als ein Werden poſtulirt, iſt gerade der Inhalt jener Idee — ein ſchlechthin unbeſchränktes Handeln. Es kann alſo das Weſen der reinen Vernunft, inſofern es auf dieſe Foderung reflektirt, oder vielmehr das *idealiter* ſchlechthin unbeſchränkte Handeln, als ſolches, anſchauet, durchaus kennen lernen.

Und das iſt für den Philoſophen hinreichend, um alles das zu beſtimmen, was als Thatſache, im Bewußtſeyn vorkommt. Und zudem kann jene Idee in jedem Zeitmomente zum Theile wirklich realiſirt werden. Ich kann in der That immer weiter fortſchrei-

ten ſowohl in theoretiſcher, als praktiſcher Rückſicht; kann von jedem Zuſtande der Beſchränktheit in einen andern übertreten, der minder beſchränkt iſt, und ſich folglich jenem höchſten Zwecke annähert. Und dieſes ſichert ihre Realität. Sie iſt daher kein bloßes Hirngeſpinſt, nur brauchbar für ein künſtliches, aber leeres Spiel der Spekulation. Sie iſt real, ja das Einzige, dem der Menſch im eigentlichſten Sinne Realität zuſchreiben kann; denn durch ſie ſoll das wirklich Reale durchaus vernichtet, und ein Zuſtand herbeygeführt werden, in dem nichts mehr von dem vorkommen ſoll, das uns jetzt real iſt, und uns unbefriedigt läßt. Sie weiſet der Spekulation einen feſten Gang an, und iſt der Grund der ins Unendliche fortgehenden Profektibilität des menſchlichen Geiſtes. Sie äußert ſich bey dem gemeinen Menſchen als abſolutes Gefühl, das der Philoſoph nur in deutliche Erkenntniß auflöſet, und dann in abſolutes Gefühl wieder reducirt, dadurch, daß er einſieht, der Grundcharakter der reinen Vernunft, zu welcher das Ich, als beſchränktes Vernunftweſen zurückzukehren ſtrebt, könne ſchlechthin nicht anders beſtimmt werden, als nach dem, was jener Idee entſpricht. Sie iſt ſchon, als bloßes abſolutes Gefühl — ein urſprünglich intelligentes Streben nach realer Abſolutheit — das mächtige Triebrad aller möglichen Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes. Aus ihr, als aus der reinſten Quelle, ſtrömen alle Verbeſſerungen des Zuſtandes der Menſchheit, alle Erfindungen der Künſte und Wiſſenſchaften, alle wohlthätigen Reformen in politiſcher, und religiöſer Rückſicht.

Durch

Durch dieſe Idee, von der der Philoſoph ausgehet, inſofern er ſie in ihrer Urquelle kennen lernt, und dadurch ſich zur deutlichſten, und durchausbeſtimmten Erkenntniß der Vernunft an ſich erhebt, wird auch in anderer Rückſicht Einheit, und Harmonie in das Subjektive, und Objektive gebracht. Von jeher haben ſich die Philoſophen mit der Beantwortung der Frage gefoltert, woher wir denn wiſſen können, daß unſern Vorſtellungen etwas Reales entſpreche, und daß das Reale gerade ſo beſchaffen ſey, wie es dem Vorſtellenden vorſchwebt. Es kömmt darauf an, von welcher Art des Realen die Rede ſey, ob von dem Realen, das durch jene abſolute Idee ausgedrückt wird, oder von dem, was wir Dinge nennen, die man ſich gewöhnlich vorſtellt, als wenn ſie an und für ſich exiſtirten, und nur dadurch ſich im Bewußtſeyn abſpiegelten, daß ſie auf uns einwirken. Wir werden bald ſehen, ob dieſe Vorſtellungsart gegründet ſey. Was die erſte Art des Realen betrifft, ſo haben wir bisher gezeigt, daß hier das Ideale, und Reale abſolut zuſammenfalle, und Eins ſey, inſofern das, was jener Idee entſprechen ſoll, nicht vorgeſtellt wird als ein Ding an ſich, das nichts, als ein Widerſpruch iſt, ſondern als ein reines, unbeſchränktes Handeln, das ſich das Ich, unabhängig von allem Afficirtſeyn, anmuthet, und das wirklich werden ſoll. Dieſe Idee iſt ſelbſt urſprünglich ein ſolches reines Handeln des Ich auf ſich ſelbſt, indem es ſich von allem Handeln, das auf ein Afficirtſeyn, als Objekt, gehet, und dann auch von dem Afficirtſeyn ſelbſt erhebt, und dieſes ideale Handeln ſich nicht nur als ſolches zum Objekt macht, wo nothwendig das Ideale, und Objektive zu-

zuſammenfällt, ſondern auch fodert, daß es gerade ſo realiſirt werden ſoll, wie es in der Idee beſtimmt iſt.

Aber es giebt noch eine andere Art von Realen, nämlich von dem, was wir Dinge nennen, die wir zu empfinden glauben. Es fragt ſich hier, ob denn das Subjektive (das Vorſtellen), und das Objektive (das Ding) Eins ſey, und daß folglich die Dinge nichts anders ſeyn, als wie ſie ſich in unſerm Bewußtſeyn abſpiegeln. Wir glauben, wir empfinden die Dinge, inſofern dieſe uns afficiren, oder wir ſehen, hören, riechen u. ſ. w. dieſelben. Aber dieſes iſt ein Vorurtheil, das zwar auf dem Standpunkte des gemeinen Bewußtſeyns unvermeidlich iſt, das aber durch Philoſophie berichtigt werden muß. Wenn wir auf uns ſelbſt reflektiren, ſo finden wir, daß wir immer nur unſern eignen Zuſtand, ein beſtimmtes Afficirtſeyn, das man Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, nennt, unmittelbar anſchauen. Dieſes Afficirtſeyn tragen wir bewußtlos durch die Anſchauung aus uns ſelbſt heraus; und ſo wird es uns zum beſtimmten Dinge, das einen gewiſſen Raum einnimmt. Der erfüllte Raum richtet ſich immer nach dem beſtimmten Maaße, nach der größeren, oder geringeren Fülle des Afficirtſeyns. Was mir z. B. in der Nähe als ein großer Baum erſcheint, wird mir in einer großen Entfernung kaum ſichtbar. Es iſt in dem erſten Falle eine ungleich größere Fülle (Intenſion) der Empfindung da, wie im zweyten. Wenn daher die Empfindung im erſten Falle durch die Anſchauung zum Objekte gemacht, und daher aus dem Ich gleichſam herausgetragen als ein Empfindbares dar-

dargeſtellt wird, ſo nimmt ſie nothwendig einen gröſsern Raum ein, wie im zweyten.

Aber wie werde ich mir denn eines Afficirtſeyns bewuſst? Durch das Bewuſstſeyn eines Handelns, das darauf ausgehet, das Afficirtſeyn zu beſtimmen. Und wie werde ich mir dieſes Handelns bewuſst? — Durch das Bewuſstſeyn des Afficirtſeyns. Alſo hier iſt ein Zirkel, aus welchem die Möglichkeit des Bewuſstſeyns auf keine Art deducirt werden kann. Dieſen Zirkel muſs alſo jeder Menſch, der zum Bewuſstſeyn kommen will, durchbrechen. Und wie durchbricht er ihn denn? Es iſt keine andere Art möglich, als die, daſs er ſich ein Handeln anmuthet, das weder auf die Beſtimmung eines Afficirtſeyns gehet, noch ſelbſt ein Afficiren iſt, das folglich ſchlechthin unbeſchränkt iſt, und das realiſirt werden ſoll, ſo daſs das Ich alsdenn weiter nichts iſt, als ein reines, ſchlechthin unbeſchränktes Handeln. Dieſe Foderung macht jeder Menſch vor aller Reflexion an ſich; und dadurch iſt das ganze Bewuſstſeyn ſowohl in ſubjektiver, als objektiver Hinſicht durchaus bedingt.

Wäre dies nicht ſo, ſo würde der Menſch ſchlechthin unfähig ſeyn der Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen (der Gottheit), wenn man auch zugeben wollte, daſs ohne dieſe abſolute Foderung das Bewuſstſeyn des Ich, und des Nicht-Ich, oder des Subjektiven, und Objektiven möglich wäre. Die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen kann keinem Menſchen durch Unterricht, oder durch den Anblick der Natur gegeben werden. Sie liegt ſchon urſprünglich in ihm, und

iſt an ſich nichts anders, als die abſolute Foderung, die der Menſch an ſich ſelbſt macht, durchaus abſolut zu werden. Was er immer anſchauet, iſt das Ueber-Ueberſinnliche noch nicht. Blickt er in ſich ſelbſt, als wirkliches Ich, ſo findet er zwar ein Handeln, das ſich ſelbſt beſtimmt, aber nur inſofern ſein wirkliches Selbſt ein beſchränktes Handeln (ein Afficiren) iſt. Seine Freyheit iſt immer an Naturnothwendigkeit gebunden. Wirft er ſeinen Blick auf die Natur, ſo ſieht er ebenfalls nichts, als eine Reihe von Aktionen, die einander untergeordnet ſind. Ein ſchlechthin überſinnliches Wirken, das alſo nicht wieder von einem andern abhängt, kommt hier nirgendswo, und nie zum Vorſchein, als ein Objekt, das erfahren werden könnte. Alſo das Ueberſinnliche iſt weder in ihm, noch außer ihm ein Erfahrungsgegenſtand, ein wirkliches Objekt. Und doch liegt die Idee des Ueberſinnlichen unvertilgbar, und vor jedem Unterricht in ihm. Wie kommt er zu dieſer Idee? Durch ein urſprüngliches Setzen, und Fodern, daß das, was er nirgends als Erfahrungsobjekt antrifft, ein ſolches werden ſoll. Es ſoll in ihm, und durch ihn werden. Er iſt ſeinem weſentlichen Charakter nach ein Streben nach realer Abſolutheit, und ein Fodern, daß ſelbſt dieſes Streben aufhören, und der abſolute Zuſtand, nach dem ſich ſein ganzes Herz ſehnt, wirklich eintreten ſoll. Wird nun von dem Streben, das aufhören ſoll, abſtrahirt, ſo bleibt ein reines Handeln zurück, das alles in allem iſt. Und dieſes iſt der Inhalt jener Idee, die jeder Menſch ſelbſt ſchaffet, ob er ſich gleich auf dem gemeinen Standpunkte des Bewußtſeyns dieſes Schaf-

fens nicht bewußt wird, welches nur der Vorzug des eigentlichen Philoſophen iſt.

Alſo nur durch dieſe Idee, die jeder Menſch bewußtlos producirt, wird er ſich ſeines Handelns, das auf die Beſtimmung eines Afficirtſeyns ausgehet (ſeiner Freyheit), und des Afficirtſeyns ſelbſt (der Naturnothwendigkeit, und Beſchränktheit, an die die Freyheit immer gebunden iſt), oder des Subjektiven, und objektiven Handelns bewußt. Die Erkenntniß der Dinge kommt alſo nicht von außen in das Ich — wie könnte das, was gar keines Bewußtſeyns fähig iſt, ein Bewußtſeyn dem Ich mittheilen? —; ſondern ſie ſtrömt von innen nach außen, und wird erſt da durch die Reflexion auf dieſelbe zum äußern Objekte. Was das Ich urſprünglich anſchauet, iſt ſein eigner Zuſtand, eine gewiſſe Art des Afficirtſeyns, das zugleich ein Selbſtafficiren iſt, indem es an kein Afficirtſeyn ſchlechthin gebunden iſt. Dieſes Afficirtſeyn iſt ſubjektiv ein Fühlen, objektiv ein Empfinden. Macht ſich das Ich irgend ein beſtimmtes Afficirtſeyn zum Objekte, welches gerade dadurch geſchiehet, daß es daſſelbe beſtimmt, und dann auf das Beſtimmtſeyn reflektirt, ſo iſt offenbarer das Subjektive, das Fühlen, und das Objektive, daſſelbe Fühlen, das nun als das Gefühlte erſcheint, abſolut Eins. Reflektirt es nun auf das Gefühlte, als Objekt, ſo verwandelt ſich das Fühlen in ein Empfinden, das auf etwas außer dem Ich geht. Aber das Fühlen iſt ja als Objekt von ſich ſelbſt abgeriſſen, folglich auch von dem Ich, das hier nichts iſt, als das Fühlen ſelbſt. Das Ich iſt das Fühlen, das Fühlende, und das Ge-

fühlte, und alles dieß iſt abſolut Eins. Wird das Ich als ein Empfinden geſetzt, welches die objektive Anſicht des Fühlens iſt, ſo iſt ebenfalls das Empfinden, das Empfindende, und das Empfundene Eins. Das Fühlen, und Empfinden iſt aber nichts, als ein beſchränktes Handeln des Ich, ein Streben, ein Handeln, dem durch ein anders Handeln, das ſich das Ich nicht zuſchreibt, widerſtanden wird. Inſofern dieſes Streben dem Widerſtande nicht weichet, ſondern über denſelben hinausgehet, iſt es ein abſolutes Handeln, das aber, ſobald das nächſte Sterbeziel erreicht iſt, wieder ein beſchränktes Handeln, oder ein Fühlen, und Empfinden wird. Was vorher bloße Idee (Zweckbegriff, der ohne Freyheit nicht denkbar iſt) war, erſcheint dann, als Objekt, das empfunden wird.

Iſt das (wirkliche) Ich ein Streben, oder ein Handeln, dem immerwährend widerſtanden wird, ſo daß es nie reines, nur durch ſich ſelbſt, und durch kein fremdes Handeln, beſtimmtes Handeln wird, ſo iſt zwar das Ich der Spiegel, in dem ſich alle mögliche Realität darſtellt, aber theils als eine ſolche, die ſich das Ich ſelbſt zuſchreibt, theils als eine ſolche, die es aus ſich heraustragen, und einem fremden Princip zuſchreiben muß. Und was iſt denn der Grund, daß das Ich aus ſich ſelbſt herausgehet? Warum ſchreibt es ſich nicht alle Realität ſelbſt zu, da es doch alle Realität urſprünglich nur in ſich, und nicht außer ſich findet? Jede Realität, die das Ich einem fremden Princip zuſchreibt, iſt urſprünglich nichts, als ein beſtimmtes Gefühl (ein unmittelbares Bewußtſeyn

von

von Beſchränktheit), das das Ich nur in ſich ſelbſt finden kann, indem es urſprünglich bloß ſubjektiv iſt, und das nur dann Empfindung heißt, wenn es auf ein anderes Etwas, als das Ich iſt, bezogen wird, als Urſache deſſelben. Das Gefühl iſt dem Ich weſentlich, und nur im Ich. Es kommt nicht urſprünglich durch die Dinge in das Ich, ſondern vielmehr entſteht uns erſt das Bewußtſeyn von den Dingen durch das Gefühl, das wir in uns wahrnehmen. Nur inſofern ein Gefühl da iſt, iſt für uns ein Ding da. Warum bleibt denn das Ich nicht bey ſich ſelbſt ſtehen, und warum macht es das Gefühl zur Empfindung, die durch ein Afficirtwerden von außen entſtanden ſeyn ſoll? Das Ich würde nimmer mehr aus ſich ſelbſt heraustreten, und ein Bewußtſeyn von Dingen produciren, wenn es nicht ſein wahres Weſen in abſoluter Unbeſchränktheit ſetzte; aber, welches wohl zu merken iſt, dieſe abſolute Unbeſchränktheit iſt ihm nicht etwas, das ſchon wirklich iſt, ſondern das erſt werden ſoll.

Dieſe letzte Beſtimmung iſt ſchlechthin nöthig, wenn man die Verirrungen des transſcendenten Idealiſten vermeiden will. Dieſer verſteht es bloß darinn, daß er von einem Ich ausgehet, das nach ſeiner Anſicht ſchon wirklich ſchlechthin abſolut iſt. Der transſcendentale Idealiſt gehet aber von einer Beſtimmung des Ich aus, nach welcher es erſt durch ſich ſelbſt realiter abſolut werden ſoll. Das ſchlechthin abſolute Ich iſt ihm nicht etwas, das wirklich iſt, ſondern das ſeyn ſoll, und daher in einem ewigen Werden begriffen iſt, weil es in keinem Zeitmoment das ſeyn wird, was es ſeyn ſoll. Es

bleibt alſo in der Realität ewig ein bloßes Streben, ein Handeln, dem durch ein fremdes Princip des Handelns widerſtanden wird. Das Streben an ſich, ohne Beziehung auf ein beſtimmtes Objekt, iſt abſolutes Gefühl, wodurch jedes andere Gefühl beſtimmt wird, es iſt die Freyheit ſelbſt, ſo wie ſie dem Ich in jedem wirklichen Zuſtande zukommen kann, alſo eine Freyheit, die noch im Kampfe mit Schranken liegt, aus deren Kreiſe ſie nie gänzlich treten kann, ob ſie gleich jede einzelne Schranke beſiegen kann. Aber ſo wie ſie aus einer Schranke durch abſolute Kraft getreten iſt, nimmt ſie eine andere auf, die ſie ebenfalls wieder zu beſiegen ſtrebt, und auch wirklich beſiegen wird. Die Freyheit, als abſolutes Gefühl, als das urſprüngliche Streben, beſtimmt, kann alſo zwar jede individuelle Schranke durchbrechen, nur die Beſchränktheit überhaupt nicht, ob ſie gleich immerwährend ſtrebt, ſich in einen Zuſtand zu verſetzen, wo alles Streben, und Ankämpfen gegen irgend eine Schranke aufhören ſoll, weil dann keine Schranke mehr ſeyn würde, ſobald das Ich bloß reines, unbeſchränktes Handeln wäre.

Dieſes Streben nach realer Abſolutheit darf nie aufhören, wenn nicht zugleich das Weſen das Ich aufgehoben werden ſoll. Denn es iſt das einzige Triebrad der Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, und der Grund ſeiner unendlichen Perfektibilität. Sobald das Ich nicht mehr nach einem höheren Zuſtande, und durch immerwährendes Fortſchreiten nach abſoluter Unbeſchränktheit ſelbſt ſtreben würde, würde auch kein Vorſtellen, und Wollen mehr möglich ſeyn. Inſofern

fern das Ich urſprünglich ein Streben (abſolutes Gefühl, Freyheit beſchränkt durch Naturnothwendigkeit) überhaupt iſt, iſt es praktiſch. Inſofern es ſich deſſen bewußt wird, was wirklich erſtrebt worden iſt, und daher auf das reflektirt, was ihm nun nicht mehr als Objekt des Strebens (ideales Objekt), ſondern als ein wirkliches Seyn (reales Objekt) erſcheint, iſt es theoretiſch. Inſofern es endlich durch die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen, die es aus ſich ſelbſt ſchaffet, darauf ausgehet, alles Streben, Sehnen nach einem höheren Zuſtande aufzuheben; inſofern es ſchlechthin abſolut werden ſoll, in welchem Falle nichts mehr da iſt, was erſtrebt werden könnte, iſt es abſolut. Das iſt die Natur des Strebens an ſich.

Ein beſtimmtes Streben iſt ein individuelles Afficirtſeyn, auf das das Streben an ſich, die Freyheit, gehet, um es zu beſtimmen. Es iſt die Materie des Selbſtbeſtimmens. Es giebt aber kein beſtimmtes Streben ohne ein abſolutes. Das abſolute Streben macht aber den Grundcharakter des wirklichen Ich aus — denn das ſchlechthin abſolute Ich, das nur in der Idee vorhanden iſt, ſchließet alles Streben aus, weil nichts mehr erſtrebt werden kann —; es iſt alſo mit dem Ich ſelbſt gegeben, und von demſelben unzertrennlich. Iſt nun kein beſtimmtes Streben möglich ohne ein abſolutes, und iſt dieſes dem Ich weſentlich, ſo iſt mit demſelben auch zugleich immer ein beſtimmtes Streben gegeben. Da ferner das beſtimmte Streben das Afficirtſeyn ſelbſt iſt, und dieſes letztere den Stoff des Selbſtbeſtimmens in theo-

theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht ausmacht, ſo folgt nothwendig, daß dem Ich der Stoff nie von auſſen gegeben wird, ſondern daß es denſelben in ſich ſelbſt findet, und ſich ſelbſt durch Reflexion giebt.

Das Ich macht aber an ſich die abſolute Foderung, daß es durchaus abſolut ſeyn ſoll. Jede Schranke iſt ihm verhaßt, als etwas Fremdartiges, ſeinem Weſen Widerſtrebendes. Nur abſolute Thätigkeit, die durch kein Streben mehr beſchränkt iſt, iſt der Grundcharakter, den es ſich anmuthet. Aber es findet ſich in der Wirklichkeit immer beſchränkt; das Abſolute (die Freyheit), das es in ſich vorfindet, iſt immer an Schranken gebunden, die es zu beſtimmen hat, und wodurch es ſelbſt beſchränkt wird. Iſt es nun nur abſolute Thätigkeit, die es für ſein wahres Weſen anſehen kann, wornach es folglich, weil es ſich noch beſchränkt fühlet, unaufhörlich ſtrebt, ſo kann es unmöglich die Schranken, die es in ſich findet, ſich ſelbſt zuſchreiben, ſondern es muß ſchlechthin aus ſich ſelbſt heraustreten, und ein Etwas, als Grund derſelben, ſetzen. Dieſer Grund iſt ein Gegenſtreben, das dem in die Unendlichkeit ſtrebenden Ich widerſtehet, folglich ein Handeln, das es ſich nicht ſelbſt zuſchreiben kann.

Dieſes entgegenſtrebende Handeln überhaupt gedacht iſt das Nicht-Ich, die geſammte Natur. Ein beſtimmtes Entgegenſtreben iſt ein Theil der Natur, ein Ding. Dieſes beſtimmte Entgegenſtreben iſt gerade das, was in dem individuellen Afficirtſeyn liegt. Das letztere alſo objektiv angeſehen iſt das Ding ſelbſt; nur

nur in ſubjektiver Rückſicht iſt es Empfindung, und zuletzt Gefühl. So wie nun das Ich ſein Afficirtſeyn unmittelbar anſchauen, und wie es an ſich iſt, erkennen kann, ſo kann es auch immer jedes Ding, wie es an ſich iſt, erkennen. Denn das Ding iſt ja nichts anders, als das Afficirtſeyn ſelbſt, nur objektiv angeſehen. Das Ich macht ſein Afficirtſeyn ſelbſt zum Objekt, und trägt es nothwendig aus ſich ſelbſt heraus, als etwas Fremdartiges, das es bloß in ſich findet (daher auch der Ausdruck Empfindung ſehr charakteriſtiſch iſt), und das es nicht in ſich finden ſollte, weil es ſein wahres Weſen nur in abſolute Thätigkeit ſetzt, die alles Afficirtſeyn, als Schranke, ausſchließet. So wie das Ich das Handeln, das es in ſich findet, inſofern es abſolut iſt, und daher mit der Grundfoderung in Abſicht auf ſeinen ſeynſollenden Charakter harmonirt, ſich ſelbſt zuſchreibt, und zum Selbſtobjekt (zum Ich) macht, doch ſo, daß es hier das Subjektive, und Objektive als ſchlechthin Eins ſetzt; ſo ſchreibt es auch das Handeln, wodurch es beſchränkt wird, und das ſich in dem Afficirtſeyn abſpiegelt, einem fremden Princip zu, und macht es zu einem ſelbſtloſen Objekte (zu einem Dinge).

Aber auch hier iſt das Subjektive, und Objektive ſchlechthin Eins. Das Ich, das ſich als afficirt ſetzt, und das als afficirt geſetzte Ich, iſt daſſelbe. Inſofern ſich das Ich als afficirt findet, ſiehet es ſich ſelbſt als Nicht-Ich, als etwas an, das dem Grundcharakter des Ich, inſofern es ſchlechthin abſolute Thätigkeit ſeyn ſoll, widerſpricht. Es trägt alſo nothwendig das Afficirtſeyn aus ſich ſelbſt heraus, und

macht

macht es zu einem Dinge, das mit dem Afficirtſeyn in dem gegenwärtigen Momente ſchlechthin identiſch iſt. Iſt das Ich zu einem andern Zeitpunkte wieder anders afficirt, ſo macht es auch das Ding anders. Das Ding iſt alſo nie etwas an ſich, und unabhängig von dem Ich Beſtehendes; denn es iſt nichts anders, als das Afficirtſeyn ſelbſt, nur objektiv angeſehen. Es iſt der nothwendige Wiederſchein des Afficirtſeyns.

Aber darum wird das Reale außer dem Ich nicht als Schein, und Täuſchung erklärt, wie in dem transſcendenten Idealismus; auch nicht als problematiſch, wie in dem Skepticismus. Es iſt vielmehr ſo gewiß, als das Ich ſelbſt; und zwar iſt es von dem Ich weſentlich verſchieden. Aber das Reale außer dem Ich wird nur nicht als Ding, als ein Beſtehen, oder Seyn, ſondern urſprünglich als ein Handeln geſetzt, ſo wie auch die Realität des Ich nur als ein Handeln, das ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn erhebt, beſtimmt wird. Nur in der Reflexion erſcheint das eigentliche Reale, das Handeln, als ein Beſtehendes, als ein Ding, weil es durch dieſelbe gleichſam angehalten, und fixirt wird. Das Ich erſcheint daher als ein bewußtſeyendes Ding (als intellektuelle Subſtanz, und Urſache), und das Nicht-Ich, die geſammte Natur, als ein bewußtloſes Ding (als materielle Subſtanz, und Urſache). Das Handeln außer dem Ich (die Realität der Natur, als ſolcher) iſt daher dem Ich eben ſo gewiß, als ſein eignes Handeln (die Realität der Ichheit). Jedes beſtimmte Handeln außer dem Ich iſt das individuelle Afficirtſeyn ſelbſt;

denn

denn dieſes wird als das Gegentheil des Handelns angeſehen, das ſich das Ich ſelbſt zuſchreibt.

Da nun aber das Ich ſein Weſen in abſolute Thätigkeit ſetzt, und daher unaufhörlich ſtrebt, ſchlechthin abſolut zu werden, ſo muß es das Afficirtſeyn aus ſich ſelbſt heraus tragen, und als das identiſche Produkt eines ihm fremden Handelns anſehen. Die ganze Natur iſt daher urſprünglich ein Handeln, wie das Ich, nur mit dem Unterſchiede, daß es als ſchlechthin bewußtlos, und unfähig des Bewußtſeyns geſetzt wird. Die Urhandlung der Natur aufſuchen, und daraus ihre beſtimmten Handlungsweiſen, die nur in der Erſcheinung als fixirte Produkte, oder Dinge dem Bewußtſeyn vorſchweben, ableiten, heißt über die Natur philoſophiren. Auf dieſen Grund iſt Schellings Naturphiloſophie gebaut, die, ſo ſehr ſie auch noch von Nicht-Philoſophen, die ſich als die erſten Philoſophen anſehen, und ſich daher das Richteramt auf dem Gebiete der Philoſophie ausſchlüſſig anmaſſen, verlachet wird, ſich dennoch als die einzig wahre bewähren wird.

So haben wir denn den Punkt gefunden, wo das Subjektive mit dem Objektiven in aller Rückſicht ſchlechthin Eins iſt, wodurch alſo der Streit, der ſeit Jahrtauſenden auf dem Gebiete der Philoſophie geführt wurde, ob wir nämlich zuverläſſig wiſſen können, ob unſern nothwendigen Vorſtellungen etwas Reales entſpreche, und ob das Reale gerade ſo an ſich ſey, wie es vorgeſtellt wird — auf eine allgemeine gültige Art für immer beygelegt wird. Wir werden

die Sätze, die wir hier deducirt haben, tiefer unten noch mehr beleuchten, um ihnen die möglichſte Evidenz zu geben, weil von dem richtigen Verſtändniß derſelben die Möglichkeit der Philoſophie, die das menſchliche Wiſſen unerſchütterlich feſt begründen ſoll, abhängt. Hier wollten wir nur zeigen, daß nach dem Princip, von dem wir ausgehen, das Subjektive, und Objektive in jeder Rückſicht ſchlechthin gleich ſey, inſofern nämlich mit dem Subjektiven, das vorausgeſetzt wird, immer das unmittelbare Objektive verglichen wird, das der Widerſchein des erſten iſt.

Nur inſofern wir ein Objektives mit einem andern verwechſeln, das tiefer, oder höher ſtehet, als das Subjektive, auf das wir es beziehen, iſt ein Irrthum möglich; z. B. wenn wir einen beſtimmten Birnbaum mit einem andern Birnbaum verwechſeln, und dann auf ein Subjektives (eine beſtimmte Vorſtellung) beziehen, die in einer höhern oder tiefern Sphäre liegt. Man verwechſelt hier eigentlich urſprünglich ein Subjektives mit einem andern, und beziehet es dann auf ein Objektives, das aus dem beſtimmten Subjektiven nicht hervorgehet. Eine ſolche Verirrung entſtehet, wenn man das wirkliche Ich, das immer nur ein abſolutes, und beſtimmtes Streben zugleich iſt, und ſich daher anmuthet, erſt abſolut zu werden, mit dem abſoluten Ich, das nur in der Idee ſtatt hat, verwechſelt, und das Ich als ein ſchon wirklich abſolutes Seyn beſtimmt, wie der transſcendente Idealiſt thut; oder wenn man die Natur, als ſolche, als ſchlechthin abſolut ſetzt, und das Ich als ein bloßes Produkt aus derſelben herleitet, wie der Materialiſt ver-

verfährt. In beyden Fällen betrachtet man das Subjektive nur einſeitig, und ſtellt ihm ein Objektives gegenüber, das gar nicht auf daſſelbe paſſet.

Gehet man von einer ſchon wirklichen Abſolutheit aus, ſo fällt man nothwendig in die Schlingen des Dogmatismus, der entweder poſitiv, oder negativ iſt. Der poſitive zerfällt in den transſcendenten Idealismus, und Realismus; der negative iſt der Skepticismus, der die Behauptungen von beyden bloß in Anſpruch nimmt, aber das Wahre an ſich nicht ſelbſt finden kann. Keines dieſer Syſteme kann das Bewußtſeyn erklären; jedes verwickelt ſich nothwendig in unaufhörliche Widerſprüche. Da der Dogmatismus der Transſcendental-Philoſophie geradezu entgegengeſetzt iſt, und es auf dem Gebiete des Dogmatismus nur jene drey Syſteme geben kann, ſo iſt es von äußerſter Wichtigkeit, das Unzulängliche, und Widerſprechende derſelben beſtimmt einzuſehen. Denn daraus gehet nothwendig die Einſicht hervor, daß das Wahre an ſich nur auf dem transſcendentalen Standpunkte gefunden werden könne. Wir wollen nun die einzig möglichen Syſteme des Dogmatismus zwar kurz, aber doch hinreichend, und ihrem Weſen nach charakteriſiren.

§. 34.

Abſolute Unmöglichkeit, das Bewußtſeyn auf dem transſcendenten Standpunkte zu erklären.

Wir wollen zuerſt den poſitiven Dogmatismus

nach allen ſeinen Wendungen, und Modifikationen, die er nehmen kann, verfolgen, und zugleich zeigen, daß derſelbe die Vernunft auf keinem einzigen Wege, den er einſchlagen mag, zum Ziele führen, und befriedigen könne, ſondern ſie in lauter unauflösliche Widerſprüche verwickele. Um dieſes bis zur höchſten Evidenz zu zeigen, wollen wir die drey einzig möglichen Stufen, die ſowohl der transſcendente Idealismus, als Realismus beſteigen kann, darſtellen, eine nach der andern prüfen, und beweiſen, daß der Idealismus keinen Uebergang von dem Subjektiven zum Objektiven, nicht einmal inſofern das letztere, als bloßes Gedankending, welches auch der Idealiſt nicht läugnen kann, vorkommt, finden könne, ſo wie dem Materialiſten ebenfalls auf ſeinen drey einzig möglichen Stufen es an einer Brücke von dem Objektiven zum Subjektiven ſchlechthin gebreche.

§. 35.

Idealismus. Erſte Stufe deſſelben.

Auf der erſten Stufe, auf die ſich der Idealiſt ſtellt, wird die Behauptung aufgeſtellt, daß das Ich an ſich ſchlechthin, und *realiter* abſolut, oder unendlich ſey, und daß es bloß willkürlich, aus ſich ſelbſt, und folglich ohne alle außer ihm liegende Bedingung, und ſogar nach keinem in ihm ſelbſt nachzuweiſenden Geſetze alle Beſchränkungen des Bewußtſeyns (objektive Vorſtellungen, die in der Reflexion uns zu beſtimmten Dingen werden) hervorbringe.

Aber

Aber wie kann etwas aus dem Ich hervorgehen, das in ihm ſelbſt nicht liegt? Das Ich iſt an ſich *realiter* ſchlechthin abſolut, oder unendlich: wie kommt es zu den Schranken des Bewußtſeyns, die wenigſtens als ideale Thatſachen, wenn ihnen auch außer dem Ich nichts Wirkliches entſprechen ſollte, der Idealiſt ſelbſt nicht läugnen kann? Wie kommt denn auch nur das Bewußtſeyn des Afficirtſeyns in das Ich, das der Idealiſt auf keine Art läugnen kann, indem ſich das Ich in jedem Momente auf eine beſtimmte Weiſe afficirt (beſchränkt) findet — wenn das Ich an ſich bloß abſolut iſt, und daher jede mögliche Realität außer dem Ich als ein Traum erklärt wird?

Nach dieſer Anſicht des Ich wäre nur reines Selbſtbewußtſeyn, keinesweges aber auch nur das bloß ideale Bewußtſeyn von einem Nicht-Ich möglich. Das Nicht-Ich wäre daher, als etwas ſchlechthin Unmögliches, für immmer aus dem Bewußtſeyn verbannt. Und dennoch kommt es in jedem Bewußtſeyn vor, wie jeden die Reflexion auf ſein Bewußtſeyn überzeugen muß. Der Idealiſt läugnet zwar die Befugniß, von dem Bewußtſeyn des Nicht-Ich auf die Realität deſſelben zu ſchließen; aber er kann doch dieſes Bewußtſeyn, als Thatſache, nicht läugnen. Geſtehet er nun die Thatſache ein, wie er ſchlechthin muß, ſo liegt ihm, als Philoſophen, die unnachläßliche Pflicht ob, ſie zu erklären. Aber dies vermag er auf dieſem Standpunkte ſchlechterdings nicht. Es iſt ihm jeder mögliche Uebergang von dem *realiter* ſchlechthin abſoluten Ich, von dem er ausgehet, zu dem afficirten Ich, oder von dem rei-

nem Selbſtbewußtſeyn zu dem Bewußtſeyn eines Nicht-Ich, wenn dieſes letztere auch nur *idealiter* geſetzt wird, durchaus abgeſchnitten.

§. 36.

Zweyte Stufe des Idealismus.

Um nun dieſe Thatſache zu erklären, weil er ſie erklären muß, wenn er philoſophiſch verfahren will, verſucht er eine zweyte Stufe, die in der Behauptung beſteht, daß das Ich an ſich ſchlechthin endlich, oder beſchränkt ſey. Die Schranken liegen ſchon im Ich ſelbſt; es darf dieſelben nur aus ſich entwickeln. Das höchſte Geſetz, nach welchem ſich das Vorſtellungsvermögen nothwendig richtet, beſteht darinn, daß es immer eine beſtimmte Schranke, die ob ſie gleich bloß im Ich liegt, doch in der Reflexion zu einem von dem Ich (wie es ſcheint) unabhängigen Dinge wird, zum deutlichen Bewußtſeyn erhebt, und immer ſo eine Schranke um die andere aus ſich ſelbſt bis ins Unendliche fort entwickelt. So erweitert ſich das Ich immer mehr durch jeden Zuwachs des ſtets eine beſtimmte Schranke darſtellenden Bewußtſeyns, das das Ich nach dem Geſetze der Endlichkeit in einer ſtetigen Reihe, die ins Unendliche fortläuft, aus ſich ſelbſt producirt; ſo wird es in ſeinem Widerſcheine durch die Reflexion ſich ſelbſt zur materiellen Welt, die an ſich nichts anders iſt, als das endliche Ich, nur objektiv angeſchaut. — Auf dieſer Stufe wird zwar das ideale Bewußtſeyn der Objekte einigermaßen erklärt. Aber wie kommt

denn

denn das Ich, das hier als ſchlechthin endlich geſetzt wird, zu der Idee des ſchlechthin Unendlichen, die eben ſowohl Thatſache des Bewußtſeyns iſt, als der Begriff des Beſchränkten, und ohne welche der letztere gar nicht möglich iſt, indem jedes Beſchränkte zuletzt nur beſtimmbar iſt durch den Gegenſatz des Unendlichen, als abſoluten Maaßſtabes alles Beſchränkten. Daher iſt z. B. kein beſtimmter Raum möglich ohne die Idee des unendlichen Raumes, und keine beſtimmte Zeit ohne die Idee einer unendlichen Zeit. Abſolute Endlichkeit, die ohne Beziehung auf die Idee des Unendlichen gedacht werden ſoll, iſt ſchlechthin ein Widerſpruch. Wie kommt aber dieſe Idee in das Ich, das als ſchlechthin endlich geſetzt wird, wenn man auch über jenen Widerſpruch wegſehen wollte? Und endlich wie kommt Einheit in das Ich, das nach dieſer Anſicht eine veränderte Modifikation ſeiner ſelbſt, und folglich eine ins Unendliche fortgehende Reihe iſolirter, durch nichts zuſammenhängender, und folglich ſich ſelbſt verſchlingender, Veränderungen iſt, ſo daß das Ich im Momente B nicht mehr wiſſen kann, was es im Momente A war, und da ohne Beziehung des gegenwärtigen Zuſtandes auf den vergangenen gar kein Bewußtſeyn möglich iſt, ſchlechthin nichts von ſich wiſſen kann? Nach dem Geſetze der Endlichkeit iſt das Bewußtſeyn von Subjekt nicht möglich ohne Bewußtſeyn von einem Objekte. Ferner kann nach dem gegenwärtigen Standpunkte des Idealiſten das Bewußtſeyn von Subjekt, und Objekt nur ſucceſſiv entſtehen, ſo daß, wenn ſich das Ich als Subjekt, und Objekt beſtimmen will, ſich erſt im Momente A als Subjekt, und dann im

Momente B als Objekt, und endlich im Momente C als Subjekt und Objekt denken muß. Denn es kann, als ſchlechthin endlich, nur eine Vorſtellung nach der andern produciren, nie aber zwey Vorſtellungen zugleich. Aber wie kommt in dieſe Momente Einheit, wenn bloße Succeſſion ſtatt haben ſoll, und nichts da iſt, woran ſie fortläuft, und dadurch zu einem Ganzen wird?

§. 37.

Dritte Stufe des Idealiſten.

Dieſe Schwierigkeiten zwingen den Idealiſten noch eine Stufe zu erſteigen, nach welcher das Geſetz des Selbſtbeſtimmens, das an das Subjekt, und Objekt gebunden iſt, und das nach der vorhergehenden Stufe das Bewußtſeyn von beyden nur ſucceſſiv hervorbringt, die nähere Beſtimmung erhält, daß dieſes Bewußtſeyn von Subjekt, und Objekt durch Einen, und denſelben Akt hervorgebracht werde. Das Ich iſt ſchlechthin endlich, und als ſolches muß es ſich als Subjekt, und Objekt ſetzen, doch ſo, daß es ſich in demſelben Momente als Objekt ſetzt, in welchem es ſich als Subjekt ſetzt, und umgekehrt. So wie mit dem Einen zugleich das Andere negativ geſetzt wird, ſo wird dem Zweyten das Erſte zugleich entgegengeſetzt, als es geſetzt wird. Das Subjektive, und Objektive entſtehet daher durch ein Setzen, das zugleich ein Entgegenſetzen, und durch ein Entgegenſetzen, das zugleich ein Setzen iſt. Es kann von keinem

nem Gliede abſtrahirt werden, ohne daß zugleich darauf reflektirt wird. Ich denke das Ich als Subjekt, folglich als das Gegentheil des Objekts; oder als Objekt, und dann ſetze ich es als das Gegentheil des Subjektes. Es wird alſo bey jeder Abſtraktion zugleich auf das reflektirt, wovon abſtrahirt wird. Es wird als das Gegentheil deſſen geſetzt, wovon abſtrahirt, und worauf folglich ſelbſt durch die Abſtraktion zugleich reflektirt wird. Durch dieſe neue Beſtimmung des Selbſtbeſtimmens ſoll erſt Einheit in das Bewußtſeyn kommen, und das Subjektive, und Objektive vereinigt werden. Dieſe Einheit war bey dem vorhergehenden Begriffe des Selbſtbeſtimmens, nach welchem das Setzen, und Entgegenſetzen nur ſucceſſiv geſchieht, nicht möglich. Und ohne dieſe Einheit iſt gar kein Bewußtſeyn möglich. Kommt das Bewußtſeyn des Subjektiven, und Objektiven nur ſucceſſiv zu Stande, ſo iſt das Bewußtſeyn überhaupt nur eine Reihe von bloßen, auf einander folgenden Veränderungen, die einander wechſelſeitig vernichten, ohne einen feſten, unwandelbaren Punkt, an welchem ſie fortlaufen, und in eine Einheit zuſammengefaßt werden können, und folglich eine Reihe, die keine Reihe iſt. Und ſo wäre gar kein Bewußtſeyn von irgend einer Veränderung möglich, weil jede Veränderung nur inſofern etwas für das Ich iſt, als ſie durch daſſelbe auf eine ihm entgegengeſetzte Veränderung bezogen, und durch etwas, das über alle Veränderung erhaben iſt, in Eins zuſammengefaßt wird. Und da die Möglichkeit des Bewußtſeyns überhaupt abſolut bedingt iſt durch das Bewußtſeyn von Veränderung,

 ſo

ſo iſt, wenn keine Einheit entgegengeſetzter Verände-
rungen ſtatt hat, gar kein Bewußtſeyn möglich.

§. 38.

Widerſprüche des Idealismus auf allen dieſen Stufen.

Wenn jedoch durch die gegenwärtige Beſtim-
mung des Selbſtbeſtimmens, nach welchem das Se-
tzen und Entgegenſetzen durch Einen Akt geſchehen
ſoll, und folglich das Subjektive, und Objektive ſyn-
thetiſch vereinigt wird, die Schwierigkeit gehoben
wird, nach welcher das Subjektive und Objektive,
wenn das Bewußtſeyn von beyden ſucceſſiv entſtehen
ſoll, ſich ſelbſt aufhebt: ſo bleiben doch alle die übri-
gen Schwierigkeiten, die wir auf der vorhergehenden
Stufe des Idealismus bemerkt haben, auch hier un-
auflösbar. Dazu kommt noch, daß ohne (ideale)
Abſolutheit des Ich, die in der vorhergehenden Stu-
fe aufgehoben wurde, um die Schranken des Bewußt-
ſeyns, die im abſoluten Ich (inſofern es realiter ab-
ſolut, und nicht ein bloßes Streben nach realer
Abſolutheit iſt) nicht liegen können, zu erklären,
ſchlechthin keine Einheit des Bewußtſeyns möglich iſt.
Die Abſolutheit des Ich (nämlich die ideale, nach
welcher eine reale Abſolutheit bloß gefodert, und als
das Strebeziel für das wirkliche Ich aufgeſtellt
wird, wie die Wiſſenſchaftslehre zeigt, und ſich da-
durch von dem transſcendenten Idealismus unterſchei-
det, der, wenn er conſequent ſeyn will, eine reale
Ab-

Abſolutheit des Ich behaupten muß) iſt gerade der feſte, unwandelbare Punkt, an welchem die Reihe der Veränderungen fortläuft.

Der Idealismus muß alſo auf der gegenwärtigen Stufe die Abſolutheit des Ich, die er in der vorhergehenden aufgehoben hat, wieder zurücknehmen, um die Einheit des Bewußtſeyns zu erklären. Da er aber nur die reale Abſolutheit kennt, ſo nimmt er auch alle die Widerſprüche wieder zurück, die er auf den zwey andern Stufen vermeiden wollte. Und ſo zeigt ſich der transſcendente Idealismus am Ende ſeiner Laufbahn in dem offenbarſten Widerſpruche mit ſich ſelbſt, der nach ſeinem Princip auf keine Art zu löſen iſt. Da er den Mittelweg, nach welchem dieſer Widerſpruch einzig zu löſen iſt, nicht kennt, und nach ſeinem Standpunkte nicht kennen kann, ſo bleibt ihm nichts übrig, als die Behauptung, daß das Ich entweder ſchlechthin unendlich, oder ſchlechthin endlich ſey. Nimmt er das Erſtere an, ſo kann er die Schranken des Bewußtſeyns nicht erklären, weil in einem ſchlechthin abſoluten Princip keine Schranken liegen können. Behauptet er das Zweyte, ſo kann er weder die Einheit des Bewußtſeyns, noch die Idee des Abſoluten, die eben ſowohl, als der Begriff des Beſchränkten Thatſache des Bewußtſeyns iſt, erklären. Der Widerſpruch bleibt alſo, er mag unter dieſen beyden Behauptungen eine annehmen, welche er will. Es ſind immer zwey Thatſachen zu erklären, wovon er nur Eine erklären kann, und die, weil ſie mit der andern durch einen gemeinſchaftlichen Erklärungsgrund nicht verbunden wird, durch die andere entgegen-

gengeſetzte Thatſache, die unerklärt bleibt, wieder aufgehoben wird.

§. 39.

Widerſprüche des transſcendenten Materialismus.

So wie der Idealiſt die Möglichkeit des Ueberganges von dem Subjektiven zum Objektiven nicht zeigen kann, ſo kann auch der Materialiſt den Uebergang von dem Objektiven zum Subjektiven nicht erklären. Der Materialiſt hebt das Ich, als abſolutes Subjekt des Bewußtſeyns ganz auf, und erklärt es als ein Produkt des Nicht-Ich. Das Ich iſt ein bloßes Ding, wie jedes andere; es iſt nur auf eine ſolche Art organiſirt, daß durch die Einwirkung eines andern Dinges auf daſſelbe ein Bewußtſeyn entſtehen kann. Die Affektion, die in jedem gegebenen Bewußtſeyn vorkommt, iſt die Folge eines bloßen Eindrucks von außen. Aber kann denn ein Eindruck für mich da ſeyn ohne Bewußtſeyn des Eindrucks? Das Bewußtſeyn, das durch den Eindruck erſt erklärt werden ſoll, muß alſo immer ſchon vorausgeſetzt werden. Und wie entſtehet denn das Bewußtſeyn, durch welches erſt für mich ein Eindruck da iſt? Das iſt der Punkt, der erklärt werden ſoll, aber nach dieſer Vorausſetzung ſchlechthin nicht erklärt werden kann. Denn wenn man auch zugeben wollte, daß durch einen Eindruck ein Bewußtſeyn entſtehen könnte, ſo wäre dadurch doch nur ein Bewußtſeyn von bloßer Beſchränktheit,

heit, oder Naturnothwendigkeit, keineswegeſ aber ein Bewußtſeyn von Freyheit möglich.

§. 40.

Unmöglichkeit des Selbſtbewußtſeyns in dieſem Syſtem.

Nach der Erklärung des Materialiſten wäre bloß ein Bewußtſeyn von Dingen, die auf das Ich einwirken, da: aber es läßt ſich auch nicht ein Scheingrund für das Selbſtbewußtſeyn überhaupt, am wenigſten für das reine Selbſtbewußtſeyn, wovon in jedem Menſchen durch das nothwendige Streben nach abſoluter Schrankenloſigkeit die Idee vorhanden iſt, angeben. Nach dieſer Erklärung des Materialiſten, wenn man ihm auch ſeine an ſich unmögliche Behauptung zugeben wollte, könnte alſo nur ein Bewußtſeyn von Dingen, keineswegeſ aber von dem Ich ſelbſt ſtatt haben; ſo wie umgekehrt nach der obigen Behauptung des Idealiſten nur Selbſtbewußtſeyn möglich wäre. Der Materialiſt erklärt freylich das Selbſtbewußtſeyn, nach welchem jede Affektion des objektiven Bewußtſeyns auf das Ich bezogen, und ſogar über alles Afficirtſeyn durch eine abſolute Idee hinausgeſtrebt wird, als Täuſchung. Aber er kann doch die Thatſache dieſes Beziehens, und dieſes von keinem Objekte, ſondern nur von einer abſoluten Idee abhängigen Strebens nach einem von aller Objektivität freyen Zuſtande nicht läugnen. Dieſe Thatſache muß er nun nothwendig erklären, wenn er den Foderungen der philo-

ſophi-

ſophirenden Vernunft Genüge leiſten will. Da er aber dieſes nicht vermag, ſo iſt auch ſein Syſtem nichts weniger, als Philoſophie. Der Uebergang vom Objektiven zum Subjektiven kann hier nie gezeigt werden, ſo wie es auch für den Idealiſten keine Brücke giebt, auf welcher er von dem Subjektiven zum Objektiven übergehen kann.

§. 41.

Erſte Stufe des Materialiſten.

Soll das Bewußtſeyn möglich ſeyn, ſo muß ſich das Ich ſetzen als beſtimmt durch das Nicht-Ich. Nur unter dieſer Bedingung kann das Ich Intelligenz ſeyn. Das iſt die theoretiſche Anſicht der Möglichkeit des Bewußtſeyns. Nach der Vorausſetzung des Idealiſten ſetzte ſich zwar das Ich als beſtimmt, aber nicht als beſtimmt durch das Nicht-Ich. Es ſetzte ſich bloß willkürlich, folglich durch ſich ſelbſt, in Schranken ohne alle äußere Bedingung. Der Idealiſt behauptet auf dieſer Stufe das reale Vorhandenſeyn des ſchlechthin abſoluten Ich, als ſolchen. Nach der Vorausſetzung des Materialiſten wäre zwar das Ich durch die Dinge beſtimmt, aber es könnte ſich nicht ſetzen, als durch dieſelben beſtimmt. Es wäre zwar eine Beſtimmung des Ich, aber kein Bewußtſeyn dieſer Beſtimmung da. Es müßte erſt eine Intelligenz hinzugedacht werden, welche das Ich und Nicht-Ich in dem gegenſeitigen Wechſel beobachtete, und beſtimmt ſetzte. Der Materialiſt be-

behauptet auf dieſer Stufe das reale Vorhandenſeyn der Dinge an ſich, die auf das Ich einwirken, und die Beſtimmungen deſſelben für daſſelbe hervorbringen ſollen. Nach ihm wird nicht erſt aus einer vorhandenen Affektion, nach dem Satze des Grundes, auf die Realität der Dinge geſchloſſen; ſondern das Ding iſt das Erſte, das durch den geſchehenen Eindruck im Bewußtſeyn zum Vorſchein kommt; die Affektion iſt erſt eine Folge des einwirkenden Dinges. Das empiriſche Selbſtbewußtſeyn entſtehet erſt aus dem objektiven, und dieſes aus dem realen, von allem Bewußtſeyn unabhängigen Vorhandenſeyn des Objektes. Man ſchließt hier nicht: Ich bin afficirt, darum müſſen Objekte vorhanden ſeyn; ſondern vielmehr umgekehrt: Es ſind ſchlechthin Objekte da, darum muß ich durch ſie afficirt ſeyn. Aber wie kann ich denn von meinem Afficirtſeyn wiſſen? Durch die Objekte? Unmöglich. Durch die Einwirkung eines Dinges auf ein anderes — das Ich wird hier als bloßes Ding betrachtet — kann zwar (für eine beobachtende Intelligenz) ein Afficirtſeyn des Dinges, auf welches eingewirkt wird, aber für daſſelbe kein Wiſſen des Afficirtſeyns entſtehen. Das Wiſſen ſoll erklärt werden, und man ſpricht immer von einem Produkte durch mechaniſche Einwirkung, woraus nie ein Wiſſen hervorgehen kann. Hier zeigt ſichs recht augenſcheinlich, daß ſchlechthin keiner Realität möglich iſt ohne Idealität, und umgekehrt. Daher ſind die Behauptungen des Idealiſten ſowohl, als des Materialiſten widerſinnig.

§. 42.

§. 42.

Zweyte Stufe des Materialiſten.

Der Materialiſt erſchwingt ſich, durch die Einſicht des Unbefriedigenden, das in ſeiner Behauptung auf der erſten Stufe liegt, getrieben, auf eine zweyte, wo nicht urſprünglich das reale Vorhandenſeyn eines unabhängig von dem Bewußtſeyn exiſtirenden Dinges an ſich, ſondern das reale Vorhandenſeyn einer Beſtimmung (Affektion) im Ich ohne alles Zuthun des Ich behauptet wird. Dort wurde ein Beſtimmendes außer dem Ich, hier wird nur eine Beſtimmung im Ich behauptet, als etwas, das dem Ich ohne ſein Zuthun bloß gegeben ſey, und das es nur aufzufaſſen habe. Dort wurde das Bewußtſeyn aus einem an ſich, und durch ſich ſelbſt Beſtimmenden außer dem Ich, hier wird daſſelbe aus einer an ſich, und durch ſich ſelbſt beſtimmten Beſtimmung im Ich erklärt. Das Beſtimmen, und Beſtimmtſeyn gehet in keinem Falle aus der Thätigkeit des Ich ſelbſt hervor; beydes exiſtirt unabhängig von dem Ich; dieſes verhält ſich gegen daſſelbe nur leidend *). Daraus erhellet, daß in beyden Anſichten das

*) Der Kantianiſmus iſt im Grunde nichts, als der Materialismus auf der zweyten Stufe, nach welcher die Affektion als abſolut und unerklärbar geſetzt, und von dem realen Vordandenſeyn derſelben auf die Realität der Dinge geſchloſſen wird. Kant ſchließt ſo: Es iſt eine Affektion da, alſo exiſtirt auch ein Ding, als Grund der Affektion.

das Ich nur als Nicht-Ich betrachtet wird, das immer abhängt von einem Etwas, zu deſſen Vorhandenſeyn es gar nichts beygetragen hat, von dem es alſo, inſofern es bewußtſeyend werden ſoll, durchaus beſtimmt wird. Nach der letztern Anſicht wird behauptet, daß die Affektion (Empfindung) der letzte Beſtimmungsgrund des Bewußtſeyns ſey. Es iſt eine Affektion da, das iſt abſolute Thatſache, über die man nicht hinaus kann. Jedes mögliche Bewußtſeyn iſt erſt eine Folge der Affektion. Aber worinn iſt denn die Affektion ſelbſt begründet? Darüber iſt jede Unterſuchung abgeſchnitten. Es iſt zwar auch Thatſache, daß wir die Affektion auf etwas außer uns, als die Urſache derſelben, beziehen müſſen. Aber dieſes Geſetz wird uns nicht durch etwas außer uns gegeben; es iſt in uns ſelbſt, und iſt mit der Affektion zugleich da. Es iſt daher eben ſo unerklärbar, als die Affektion ſelbſt. Die Dinge, die nach der erſten Anſicht als abſoluter Grund der vorhandenen Affektion geſetzt wurden, werden hier von der Affektion abhängig gemacht, ſo daß es für uns nur Dinge giebt, inſofern eine Affektion da iſt.

§. 43.

Die Affektion muß ſelbſt aus einem höhern Grunde, der im Ich liegen muß, erklärt werden.

Daß die Affektion abſolute Bedingung des Bewußtſeyns iſt, behauptet auch die Wiſſenſchafts-

lehre; aber ſie läugnet, daß ſie der abſolute Grund deſſelben ſeyn kann. Sie erklärt die Affektion noch aus einem höhern Grunde, nämlich aus dem abſoluten Ich, inſofern es ein Streben iſt, über jeden möglichen Zuſtand der Affektion hinüber zu ſchreiten, und einen Zuſtand herbeyzuführen, der jede Affektion, als ein Beſchränktſeyn, ausſchließen, und in realer, durchgängiger Abſolutheit beſtehen ſoll. Es iſt eine Affektion da, ſagt man: das iſt eine unläugbare Thatſache. Aber wie iſt denn für mich eine Affektion da? Kann ich afficirt ſeyn, ohne daß ich davon weiß? Keinesweges. Alſo das Wiſſen wird jeder möglichen Affektion vorausgeſetzt, und kann daher nicht aus der letzteren erklärt werden. Und wie kann ich denn wiſſen, daß ich afficirt bin? Nur dadurch, daß ich meinem Afficirtſeyn einen Zuſtand entgegen ſetze, der das abſolute Gegentheil des Afficirtſeyns iſt, und den ich mir durch ein ewiges Streben, und Sehnen anmuthe, ob ich gleich denſelben nie vollkommnen realiſiren kann. Und wie kann ich denn zuletzt von dieſem Streben wiſſen? Nicht anders, als dadurch, daß behauptet wird, das Ich könne auf keine Art thätig ſeyn, ohne daß es davon wiſſe; daß folglich zuletzt das Wiſſen eben ſo abſolut ſey, als das Thun; daß urſprünglich in Abſicht auf das Ich das Thun ein Wiſſen, und das Wiſſen ein Thun, oder daß das Reale zugleich ideal, und das Ideale real ſey. Ich kann nichts in mir ſetzen, ohne daß es in mir iſt, und es kann nichts in mir ſeyn, ohne daß ich es ſetze. Der Idealismus, und Materialismus trennen auch auf der zweyten Stufe das Subjektive von dem Objektiven. Die Wiſſenſchaftslehre behauptet,

daß

daß es urſprünglich, und an ſich abſolut Eins, und nur in der Anſicht verſchieden ſey. Und nur dadurch kann das Bewußtſeyn auf eine für die Vernunft vollkommen befriedigende Art erklärt werden, ſo daß alle Widerſprüche gelöſet werden. Wenn man auch dem Materialismus zugeben wollte, was er hier behauptet, nämlich daß aus dem realen Vorhandenſeyn einer an ſich beſtimmten Affektion das Bewußtſeyn entſtehe, ſo würde ſich daraus doch nicht die Idee des Unendlichen erklären laſſen, die eben ſowohl Thatſache iſt, als die beſtimmte Affektion.

§. 44.

Dritte Stufe des Materialismus.

Der Materialismus behauptet endlich auf der höchſten Stufe, die er erſteigen kann, und wo er ſich am meiſten vergeiſtiget, zur Erklärung des Bewußtſeyns weder das reale, abſolute Vorhandenſeyn eines Beſtimmenden außer dem Ich, noch eine Beſtimmung im Ich, ſondern einer bloßen Veranlaſſung, oder Aufgabe für das Ich, eine Beſtimmung in ſich vorzunehmen, von welcher erſt auf das reale Vorhandenſeyn der äußern Objekte geſchloſſen wird. Das Ich iſt nach dieſer Anſicht ein an ſich beſtimmtes Quantum der Naturkraft, das unabhängig von allem Bewußtſeyn exiſtirt, und eben ſo unabhängig mit der geſammten übrigen Natur in Verbindung ſteht. Jede Kraft wirkt nothwendig, inſofern ihr entgegenwirkt wird durch eine andere Kraft. Das

Wirken iſt nur durch einen Antagonismus der Kräfte möglich. Wenn nun das Ich, als individuelle Naturkraft eben ſo nothwendig wirkt, als ihr entgegengewirkt wird, ſo geſchieht auf das Ich in ſeinem Wirken durch das Entgegenwirken der übrigen individuellen Naturkräfte ein Anſtoß. Durch dieſen Anſtoß wird das Ich zu ſich ſelbſt zurückgetrieben, und ihm die Veranlaſſung gegeben, den Anſtoß, der ſchon an ſich beſtimmt iſt, für ſich ſelbſt zu beſtimmen. Dadurch entſtehet denn eine Reihe von Vorſtellungen, die ſich auf den gegebenen Anſtoß beziehen, und wodurch die Dinge, als die individuellen Aeußerungen der geſammten Naturkraft, vollkommen nachgebildet werden. Das Ich kommt alſo auf folgende Art nach dieſer Anſicht zum Bewußtſeyn. Anfangs wird nichts geſetzt, als das reale Vorhandenſeyn eines Anſtoßes auf das Ich, als eine wirkende Naturkraft, der nothwendig entgegengewirkt wird. Durch dieſen bloßen Anſtoß iſt für das Ich noch weder eine Beſtimmung in demſelben, noch ein Ding außer demſelben da. Dieſer Anſtoß iſt für das Ich eine bloße Veranlaſſung, denſelben durch Reflexion in ſich ſelbſt nachzubilden, und für ſich ſelbſt zu beſtimmen. Die Selbſtbeſtimmung liegt nicht nothwendig in dem Anſtoß, noch wird ſie durch denſelben nothwendig hervorgebracht: aber die Veranlaſſung zur Selbſtbeſtimmung liegt in demſelben. Daraus läßt ſich nun die unläugbare Thatſache erklären, daß öfters Eindrücke auf das Ich geſchehen, ohne daß ſich das Ich derſelben bewußt wird. Das Ich macht in dieſem Falle von der gegebenen Veranlaſſung zur Selbſtbeſtimmung keinen Gebrauch. Alſo eine den ge=

geſchehenen Anſtoß **nachbildende** Selbſtbeſtimmung iſt die zweyte Bedingung des objektiven Bewußtſeyns. Endlich vergleicht das Ich die **nachbildende** Selbſtbeſtimmung mit dem geſchehenen Anſtoß, und ſchließt auf das Vorhandenſeyn der wirklichen Dinge, die nichts, als die beſtimmten Aeußerungen der entgegenſtrebenden Naturkräfte ſind. So glaubt der Materialiſt, das Bewußtſeyn vollſtändig erklärt zu haben.

§. 45.

Nähere Beſtimmung dieſer Stufe. — Unmöglichkeit der Freyheit.

Nach dieſer Anſicht wird das Denken nicht durch eine mechaniſche Einwirkung hervorgebracht. Die Denkkraft iſt kein Reſultat des Mechanismus; ſie iſt ſelbſt eine beſtimmte Naturkraft, die nur durch entgegenſtrebende Naturkräfte beſchränkt zu werden braucht, um ſich zum beſtimmten Bewußtſeyn erheben zu können. Es liegt in ihr eine Spontaneität, die geſchehene Beſchränkung entweder zu reflektiren, oder nicht. Daher kommt es auch, daß nicht aus jeder äußeren Beſchränkung ein beſtimmtes, und nachbildendes Selbſtbeſtimmen, oder ein beſtimmtes Bewußtſeyn entſtehet. — Aber nach dieſer Erklärung iſt das Selbſtbewußtſeyn im eigentlichſten Verſtande eine bloße Täuſchung. Nicht **ich ſelbſt**, als ein freyes ſelbſtſtändiges Weſen, ſondern die bloße Naturkraft, die ich meinem Ich immer entgegenzuſetzen gezwungen bin, bringt alle Beſtimmungen des Bewußtſeyns hervor. Meine Ich-

 heit,

heit, und die Ichheit überhaupt iſt ein bloßes Produkt der denkenden Naturkraft. Alles, was ich je bin, und ſeyn werde, hängt mit eiſerner Nothwendigkeit von dieſer Naturkraft, und andern Naturkräften, von denen ſie beſchränkt wird, ab. Mir kann von allem dem, was man ſonſt als Produkt meiner Freyheit anſieht, gar nichts zugerechnet werden. Ich habe weder Verdienſt, noch Schuld, die in mir denkende Naturkraft mag ſich auf eine, wie man ſagt, edle, oder unedle, für andere zuträgliche, oder verderbliche Art äußern. — Wer die Würde der Vernunft, die nur dadurch behauptet werden kann, daß ſie, als über jede Naturkraft erhaben, gedacht wird, aufgeben will, für den mag dieſes Syſtem befriedigend ſeyn. Aber kein Ich kann dies wirklich wollen, wenn es auch denkt, es zu wollen. Der Materialiſt (der auf dieſer Stufe dynamiſcher Realiſt iſt) will ſich bey ſeinen Behauptungen bloß von den Feſſeln des Vorurtheils, und der Inkonſequenz losmachen, und die Vernunft in Harmonie mit ſich ſelbſt bringen. Er ſtrebt alſo in eben dem Momente die Würde der Vernunft zu behaupten, als er durch Spekulation darauf auszugehen ſcheint, ſie zu vernichten. Die Vernunft erhebt ſich ſelbſt wieder aus dem Grabe der Vernichtung, und überlebt ſich ſelbſt. Denn nur ſie ſelbſt kann ſich vernichten. Sie iſt aber mir inſofern für ſich ſelbſt vernichtet, als ſie über ihre eigne Vernichtung reflektirt. So wie ſie aber darüber reflektirt, iſt ſie, und zurückſchaudernd von dem Abgrunde, in den ſie die Spekulation geſtürzt hat, erhebt ſie ſich durch das lebhafteſte Gefühl ihrer Würde wieder zu einem neuen, veredelten Leben, deſ-

ſen unverſiegbare, und aus ſich ſelbſt ſtrömende Quelle der abſolute Willensakt iſt, daß die Vernunft ſchlechthin ſeyn ſoll.

§. 46.

Das Bewußtſeyn des Anſtoßes iſt aus dem Anſtoße nicht zu erklären.

Ferner es wird hier bloß das reale von allem Bewußtſeyn unabhängige Vorhandenſeyn eines Anſtoßes auf das Ich, als denkende Naturkraft behauptet. Aber wie iſt denn ein Anſtoß für mich vorhanden? Nur dadurch, daß ich mir des Anſtoßes bewußt bin. Alſo kann der Anſtoß, als die Veranlaſſung zum Bewußtſeyn, nicht als unabhängig von dem Bewußtſeyn geſetzt werden. Und wie werde ich mir denn des Anſtoßes bewußt? Nur dadurch, daß ich über denſelben hinausſtrebe ins Unendliche, und mir zugleich dieſes Hinausſtrebens bewußt bin, ſo daß die Idealität, und Realität abſolut vereinigt iſt. Dieſes Hinausſtrebens kann ich mir aber nur dadurch bewußt werden, daß ich das Streben ganz aufzuheben ſtrebe, und mir ein Handeln anmuthe, das mit keiner entgegengeſetzten Naturkraft im Kampfe liegt, und daher kein Streben mehr iſt, ſo bald das gefoderte Ziel erreicht wird. Das Streben, das darauf ausgehet, jedes Streben aufzuheben, iſt abſolut bewußtſeyend, und ſetzt nichts Höheres mehr, als Grund des Bewußtſeyns voraus. Es iſt ein wiſſendes Streben, und ein ſtrebendes Wiſſen. Das Wiſſen iſt hier abſolut, und durch nichts

nichts vermittelt. Das iſt der Punkt, wo Idealität, und Realität abſolut Eins iſt, von dem die Transſcendental-Philoſophie ausgehet, die nichts anders iſt, als ein Ideal-Realismus, und ein Real-Idealismus.

§. 47.

Die Idee der abſoluten Freyheit, die allem beſtimmten Bewußtſeyn zum Grunde liegt, läßt ſich aus keinem Denken erklären.

Ich lege alſo meinem geſammten Streben ins Unendliche eine Idee zum Grunde, die nichts, als abſolute, von aller Naturkraft unabhängige, Freyheit iſt, und die realiſirt werden ſoll. Dieſe Idee, die für jeden aufmerkſamen Selbſtbeobachter unläugbare Thatſache iſt, läßt ſich durch keine Naturkraft, wenn ſie auch als denkend geſetzt wird, erklären. Sie iſt kein Produkt des Denkens, ſondern das Princip alles Denkens; ſie deutet daher auf eine über alles Denken erhabene Beſtimmung hin. Das Denken iſt immer ein Beſchränken, und Beſchränktſeyn. Es ſoll aber kraft jener Idee ein Zuſtand eintreten, der ſchlechthin unbeſchränkt iſt, wo alſo, weil keine Schranke mehr da iſt, auch kein Beſchränken mehr ſtatt haben kann. Alſo jene abſolute Idee, die im Bewußtſeyn eben ſowohl vorkommt, als der Begriff des Beſchränkten, läßt ſich durch die denkende Naturkraft, zu welcher der Materialiſt in letzter Inſtanz ſeine Zuflucht nimmt, ſchlechthin nicht erklären. Jene Idee, die das Princip alles Denkens iſt, iſt Thatſache des

Be-

Bewußtſeyns, und als ſolche real. Sie iſt zugleich Thathandlung, inſofern ſie allem Bewußtſeyn zum Grunde liegt, und inſofern ideal. Idealität, und Realität iſt alſo urſprünglich abſolut Eins.

§. 48.

Unzertrennliche Verbindung des Bewußtſeyns von Beſchränktheit, und Unbeſchränktheit.

Aus dem bisher Geſagten erhellet, daß das Ich ſich ſchlechterdings nicht als beſchränkt finden könne, ohne ſich zugleich als unbeſchränkt zu finden, als die Kraft, die die Schranke ſetzt, und beſtimmt, die alſo an ſich über alle Schranken erhaben, abſolut, und nur von ſich ſelbſt abhängig iſt. Das Ich in der Wirklichkeit iſt alſo weder ſchlechthin beſchränkt, noch ſchlechthin unbeſchränkt, ſondern beydes zugleich, inſofern es ein Streben nach abſoluter Unbeſchränktheit iſt. Das eigentliche abſolute Ich an ſich iſt eine bloße Idee, die realiſirt werden ſoll; aber eine Idee, der der Charakter der Realität inſofern vorzugsweiſe zukommt, als durch ſie jede wirkliche (wahrnehmbare) Realität, die immer nur beſchränkt ſeyn kann, aufgehoben werden ſoll. Das wirkliche Ich iſt eine Syntheſis des Abſoluten, und Beſchränkten, und ſeine Beſtimmung iſt, abſolute Einheit zu werden, inſofern es ſich von allen Schranken frey machen ſoll. Da dieſer Satz die Gränze iſt, wodurch ſich unſer Syſtem von dem des transſcenden-

 ten

ten Idealiſten, und Realiſten weſentlich unterſcheidet, ſo wollen wir denſelben noch mehr ins Licht ſetzen, als es bisher geſchehen iſt.

49.

Das Bewußtſeyn des Afficirtſeyns (das Empfinden) iſt nicht aus den Organen erklärbar.

Ich finde mich auf eine beſtimmte Art afficirt; ich ſehe, höre, fühle u. ſ. w. dieſes, oder jenes, und zwar auf dieſe, oder jene beſtimmte Weiſe. Was ich ſehe, nennt man entweder ſchwarze, oder weiße, grüne, oder rothe — Farbe; was ich fühle, iſt entweder kalt, oder warm, weich, oder hart u. ſ. w. So hebt das Bewußtſeyn an. Es iſt immer ein beſtimmtes Afficirtſeyn, das wir in uns finden, wenn wir zum Bewußtſeyn kommen. Aber wie finde ich denn dieſes Afficirtſeyn in mir? Durch die Organe? Dieſe ſind ja ſelbſt ein Gegenſtand des Afficirtſeyns. Ich ſehe — fühle ſie. Die Organe können alſo das Afficirtſeyn nicht ſelbſt in ſich finden; es muß erſt eine höhere Kraft gleichſam als abſolutes Organ hinzugedacht werden, die das, was in dem untergeordneten Syſteme der Organe vorgehet, ſieht, hört, fühlet u. ſ. w. Das Auge ſieht nicht für ſich ohne jenes abſolute Organ (abſolute Thätigkeit), eben ſo wenig, als das Ohr ohne daſſelbe hört u. ſ. w. Dieſe abſolute Kraft iſt das Sehen, das das Sehen ſelbſt ſieht, das Hören hört — das abſolute Gefühl,

das

daß jede Art des Afficirtſeyns beſtimmt, und daher kein Afficirtſeyn, ſondern nichts, als ein Selbſtafficiren iſt.

§. 50.

Es muß eine abſolut intelligente Kraft, als Grund alles Empfindens, geſetzt werden.

Die abſolut intelligente Kraft iſt das abſolute Licht, das auch, wenn alle Sonnen verliſchen, leuchtet, ohne das es für uns gar kein Sonnenlicht giebt; das über alles, was in uns, und außer uns vorgehet, über alle Arten des Afficirtſeyns einen ewig hellen Tag verbreitet; uns auch dahin eindringen läßt, wo kein Auge ſieht, kein Ohr höret, noch irgend ein anderer Sinn etwas wahrnehmen kann, und uns die klärſte Ueberſicht über das unendliche Gebiet der ſinnlichen, und überſinnlichen Welt gewähret. Von dieſer abſoluten Kraft hängen die ſämmtlichen Beſtimmungen aller möglichen Organe ab. Alſo durch die Organe kann ich das Afficirtſeyn, deſſen ich mir bewußt bin, nicht in mir finden. Es giebt kein Afficirtſeyn in mir, und für mich ohne Bewußtſeyn deſſelben. Ein beſtimmtes Afficirtſeyn iſt z. B. das Sehen, inſofern es andern Arten des Afficirtſeyns, z. B. dem Hören, entgegen geſetzt wird. Aber kann ich denn ſagen: Ich ſehe dieſes, und zwar, ohne daß ich mir des Sehens bewußt bin, und daher das Sehen ſelbſt ſehe? Wenn ich zerſtreut in einer Geſellſchaft den Mann, der, wie es andere ſehen, vor mir ſteht,

und

und auf den meine Augen wohl hundertmal fallen, und den alle übrigen, die in demſelben Kreiſe, wie ich, ſtehen, ſehen — dennoch nicht ſehe, wo liegt denn der Grund dieſes Nichtſehens, das doch, bloß auf das Auge bezogen, welches auf dem Gegenſtande ruhet, ein Sehen iſt? Der gemeinſte Menſch, wenn ihm andere von dem Manne ſprechen, den er ſah, und doch zugleich nicht ſah, erklärt ſich dieſes Phänomen dadurch, daß er ſagt, er habe nicht darauf reflektirt. Und was iſt denn dieſes Reflektiren? Was ſetzt es voraus? Wie kommt es in das Ich? Iſt es ein Produkt der Organe, oder der Gegenſtände außer den Organen? Müſſen erſt Dinge an ſich gedacht werden als Erklärungsgrund des reflektirenden, und reflektirten Bewußtſeyns; und wird dieſes durch Einwirkung von außen hervorgebracht? Unmöglich. Die Organe, und Außendinge können uns nicht mittheilen, was ſie ſelbſt nicht haben — Bewußtſeyn. Daraus folgt nun, daß das, wodurch ich erſt jede Art des Afficirtſeyns in mir finde, urſprünglich abſolut, und in keiner Rückſicht ein Produkt der Organe, und Außendinge ſey; ſondern daß erſt nur für mich Organe, und Außendinge durch das abſolute Bewußtſeyn werden. Der Baum z. B. iſt, wenn eine beobachtende Intelligenz hinzugedacht wird, die denſelben beſtimmt, ein organiſirtes Naturprodukt. Außer ihm ſind noch mehrere dergleichen Produkte, die in Beziehung auf den Baum als Außendinge, die mit ihm ein geſchloſſenes Ganzes ausmachen, zu betrachten ſind. Aber ſind denn für den Baum ſelbſt Organe, und Außendinge da, ſo wie ſie für die Intelligenz da ſind, die dieſe dem Baume ſelbſt theils zuſchreibt,

theils

theils außer ihm ſetzt? Und warum iſt denn für den Baum nichts da? Weil er ein ſelbſtloſes Ding iſt, das keines Bewußtſeyns fähig, ſich nicht ſelbſt für ſich ſelbſt abſpiegeln kann.

§. 51.

Triplicität des Bewußtſeyns.

Das Bewußtſeyn iſt für die Intelligenz das abſolute Auge, das ſich ſelbſt, ſein eignes Sehen, ſieht, wodurch für ſie erſt alles aus dem Nichts hervorgehet, und die ewige, undurchdringliche Nacht, die über das Reich der bloßen Dinge in Abſicht auf ſie herrſchet, entfliehet, und einem ewigen, unwandelbaren, und in keine Dunkelheit ſich hüllenden Tage Platz macht. Ja das Bewußtſeyn iſt nichts, als Sehen, und daher nicht Auge, inſofern in dieſem Ausdrucke ſchon die objektive Anſicht liegt, die eine höhere vorausſetzt. Es iſt das Sehen ſelbſt, das ſich ſieht; das abſolute Handeln, das auf ſich ſelbſt gehet, das, als urſprüngliche abſolute Einheit (in der Idee) ſich ſelbſt zertheilt, ſich zum Subjekt und Objekt macht, und beydes wieder auf ſich, als bloße Einheit beziehet, und daher das Subjekt und Objekt als Subjekt — Objekt, das heißt, an ſich als abſolut Eins beſtimmt. Das Eine, abſolute Handeln wird ſich in der Reflexion zum doppelten Produkte, zum Subjekt-Objekt, Bewußt-Seyn. Jenes Handeln muß alſo urſprünglich, inſofern es als der letzte Grund des reflektirten Bewußt-

wußtſeyns betrachtet wird, als abſolute Einheit, dann in der Selbſtanſchauung als abſolute Duplicität, als Subjekt und Objekt, und endlich in der Beziehung der Duplicität auf die urſprüngliche Einheit als abſolute Triplicität, als Ein Handeln, als Handelndes, und Behandeltes, beſtimmt werden. Das abſolute Handeln iſt Einheit, inſofern es von nichts außer ſich abhängt. Es erſcheint in der Selbſtanſchauung als Duplicität, inſofern es hier, als Subjekt und Objekt, gegen ſich ſelbſt gekehrt iſt. Einheit, und Zweyheit vereinigt giebt Dreyheit. Könnte das Ich nicht aus den beyden entgegengeſetzten Sphären des Subjektiven, und Objektiven heraustreten, und ſie beyde auf das beziehen, woraus ſie entſprungen ſind, ſo würde in beyde nie Einheit, und Harmonie kommen; ſie würden, als einander abſolut entgegengeſetzt, ſich ſelbſt aufheben, und es würde gar kein Bewußtſeyn möglich ſeyn. Ohne Einheit iſt kein Bewußtſeyn von Mannigfaltigkeit, die urſprünglich nur Zweyheit iſt, und ohne Mannigfaltigkeit kein Bewußtſeyn von Einheit möglich. Inſofern alſo das Subjekt, und Objekt, als die urſprüngliche Zweyheit, erſt auf das Abſolute, das nur Einheit iſt, bezogen werden müſſen, wenn ein Bewußtſeyn von beyden möglich ſeyn ſoll, iſt das ganze Bewußtſeyn Triplicität. Inſofern aber durch dieſe Beziehung des Subjekts, und Objekts auf das Abſolute, das das Bewußtſeyn von beyden hervorbringt, abſolute Harmonie entſtehen ſoll, ſo daß dieſe Entgegengeſetztheit nur als Erſcheinung angeſehen wird, an ſich aber jedes abſolut als das, was das andere iſt, beſtimmt werden ſoll, wird dieſe

Triplicität wieder in abſolute Einheit verwandelt. Das Bewußtſeyn in ſeiner Abſolutheit gedacht beſtehet aus drey Gliedern, die zugleich ſchlechthin Eins ſind. Hier liegt der Grund der Trinitätslehre in Rückſicht auf die Gottheit, wobey man es nur dabey verſehen hat, daß man die Gottheit an ſich als Dreyheit beſtimmte, und vergaß, daß die Dreyheit bey dem Denken des Abſoluten bloße Erſcheinung, und nichts an ſich Reales iſt. — Das Subjekt und Objekt, bezogen auf das abſolut Eine, wird dann Subjekt-Objekt, das heißt, abſolutes Subjekt, das ſich ganz ſo, wie es an ſich iſt, zum Objekte macht, und daher von dieſem nicht im geringſten unterſchieden iſt; oder abſolutes Objekt, das ſich ſelbſt anſchauen, und daher als Anſchauendes, als Subjekt beſtimmen kann, das mit dem Objekte durchaus zuſammen fällt.

§. 52.

Abſolute Vereinigung der Freyheit mit allen Beſtimmungen des Ich.

So wird das Bewußtſeyn auf ſich ſelbſt begründet, nur von ſich abhängig, nur ſich ſelbſt zugänglich, inſofern es urſprünglich als ein abſolutes Handeln, das weder ein Produkt der Organe, noch der Außendinge iſt, ſondern ſich ſelbſt zum Produkt macht, betrachtet wird. Nur ſo werden alle Beſtimmungen des Bewußtſeyns — Empfindung, Anſchauung, Reflexion, Begriff, Idee, Trieb, Neigung, Gefühl,

Wille

Wille — der abſoluten Herrſchaft der Naturnothwendigkeit, des ewigen Todes, der Schauernacht, und des Chaos, die ſonſt für das Ich unvermeidlich iſt, und ſich über das ganze Reich der Dinge, als ſolcher erſtreckt, entriſſen. So fällt in alle beſchränkte Handlungsweiſen des Ich der ſich ſelbſt entzündende, und nährende Funke der Freyheit, der ſich zur Sonne entflammend, den ganzen unendlichen Geſichtskreis des Bewußtſeyns (der Intelligenz) erleuchtet, alles durch ſich belebt, und fruchtbar macht, und über die ganze ſinnliche, und überſinnliche Welt abſolute Einheit, Ordnung, und Harmonie ausſtrömet.

Diejenigen, welche das Bewußtſeyn aus dem Afficirtſeyn (Sehen, Hören, Fühlen u. ſ. w.), dieſes aber aus den auf ſie einwirkenden Dingen erklären, heben nothwendig alle Freyheit, alles geiſtige Leben in den ſämmtlichen Beſtimmungen des Bewußtſeyns, oder Funktionen der theoretiſchen, und praktiſchen Vernunft auf, und begründen ein abſolutes Reich des Fatalismus. Das Ich hängt immer bey jedem ſolchen Verſuch, das Bewußtſeyn zu erklären, von einem Etwas ab, gegen welches ſeine (bloß ſcheinbare) Freyheit ſchlechterdings nichts vermag, und von dem es daher nach durchaus unbegreiflichen Geſetzen beſtimmt wird. Dazu kommt noch, daß man ſich bey dieſer Erklärungsart in lauter Widerſprüche verwickelt, die nach derſelben auf keine Art zu löſen ſind.

§. 53.

§. 53.

Ding an ſich. Sollen.

Wenn man das Bewußtſeyn aus dem Afficirtſeyn erklärt, ſo drehet man ſich in einem Zirkel herum. Es wird gefragt: Wie entſtehet mir ein Bewußtſeyn? Man antwortet: durch ein Afficirtſeyn. Und wie entſtehet für mich ein Afficirtſeyn? Durch das Bewußtſeyn, das ſich auf daſſelbe beziehet, und es beſtimmt.

Kant nimmt ſeine Zuflucht zu den Dingen an ſich. Aber es hat hier derſelbe Zirkel ſtatt. Man erklärt dann das Afficirtſeyn aus der Einwirkung der Dinge an ſich auf das Ich. Aber wie weiß ich denn von den Dingen an ſich? Durch das Afficirtſeyn. Denn dadurch, daß ich afficirt bin, ſetze ich die Dinge an ſich als das abſolut Afficirende. Alſo wird das Afficirtſeyn aus dem Daſeyn der Dinge an ſich, und dieſes wieder aus dem Afficirtſeyn erklärt, welches ein offenbarer Zirkel iſt. Das iſt die Erklärungsart Kants. Da er bloß auf dem Reflexionspunkte ſtehen blieb, ſo war es natürlich, daß ihm in theoretiſcher Hinſicht die Affektion, und in praktiſcher das Sollen das Letzte, das der Reflexion gegeben werden kann, war.

Kant kennt in Abſicht auf das Ich nur Thatſachen, ſchlechterdings aber keine Thathandlung, von der alle Thatſachen abhängen; daher beſchäftiget er ſich immer nur mit dem empiriſchen,

aber nicht mit dem reinen Ich. Das Ich ſeinem überſinnlichen Charakter nach iſt ihm durchaus unbekannt. Aber jede Thatſache ſetzet einen Beſtimmungsgrund voraus, und muß alſo erklärt werden. Eine abſolute Thatſache, als ſolche, iſt ein Widerſpruch. Das fühlte auch Kant. Da er aber den Erklärungsgrund nicht in der Natur des Bewußtſeyns ſelbſt finden konnte, ſo mußte er denſelben in der Außenwelt ſuchen. Und dieſer war ihm in theoretiſcher Rückſicht das Ding an ſich, als letzter Grund der Affektion. Aber zwey abſolute Thatſachen ſind einander abſolut entgegengeſetzt ohne ein Drittes, wodurch ſie verbunden werden. Iſt ein Drittes da, ſo hören ſie auf, abſolut zu ſeyn, weil ſie von demſelben abhängen, und beſtimmt werden. Aber welches iſt hier das Dritte, wodurch die Affektion, und das Sollen (die theoretiſche, und praktiſche Vernunft) vereinigt werden?

Für die Affektion giebt Kant das Ding an ſich als Erklärungsgrund an. Aber das Sollen (der kategoriſche Imperativ) ſoll ſchlechthin von nichts abhängen. Und doch iſt daſſelbe bey Kant nur Thatſache, die ohne Widerſpruch nicht unerklärt gelaſſen werden kann. Ein anderes wäre es, wenn ſich Kant über den Reflexionspunkt erhoben, und das Sollen nach dem Charakter einer abſoluten Thathandlung erblickt hätte. Für ein abſolutes Handeln kann es keinen Erklärungsgrund geben, wohl aber für das Produkt deſſelben (für die Thatſache, die immer Erſcheinung iſt). Aber wir wollen über die abſolute Foderung, daß jede Thatſache, als ſolche, erklärt

erklärt werden müſſe, folglich über die mangelhafte Darſtellung des Sollens, das, als Thatſache, eine Syntheſis des überſinnlichen, und ſinnlichen Charakters des Ich iſt, die daher urſprünglich von einer abſoluten Theſis abhängt, und daraus deducirt werden muß, hinwegſehen. Wir wollen die Reflexion auf einen andern Umſtand richten.

Was entſtehet denn daraus, wenn die Affektion, als letzte Thatſache des Bewußtſeyns in theoretiſcher Rückſicht einen Grund erhält, das Sollen aber als die letzte Thatſache in praktiſcher Rückſicht unerklärt gelaſſen wird? Eine abſolute Zweyheit der Vernunft, folglich ein nie zu löſender Widerſpruch derſelben mit ſich ſelbſt. Die theoretiſche Vernunft iſt von der praktiſchen abgeriſſen, ohne daß ein Band ausfindig zu machen iſt, wodurch ſie mit einander vereinigt, nur Eine Vernunft ausmachen. Wir werden aber noch zeigen, daß auch das Sollen (der kategoriſche Imperativ, die letzte Funktion der praktiſchen Vernunft, inſofern dieſe in der Erſcheinung gegeben iſt) durch das Ding an ſich beſtimmt werde, wenn man die Vorausſetzung Kants gelten läßt. In dem letzteren Falle kommt freylich Einheit in die theoretiſche, und praktiſche Vernunft, aber eine bloß von außen beſtimmte Einheit, wodurch alle Freyheit aufgehoben wird. Die Vernunft in allen ihren theoretiſchen, und praktiſchen Funktionen iſt bloß ein Reſultat der Einwirkung von außen, ein Naturprodukt, ein Accidenz eines fremden Princips.

Man ſieht daraus, wie wichtig unſere obige Behauptung ſey, daß die Vernunft nicht beſchränkt (afficirt) ſeyn könne, wenn ſie nicht über alles Afficirtſeyn, ihrem urſprünglichen Charakter nach, erhoben, als eine abſolute Kraft geſetzt wird, die jede Art des Afficirtſeyns ſelbſt beſtimmt, dadurch zum Gegenſtande des Bewußtſeyns macht, über jede gegebene Schranke hinüber ſtrebt, und durch die Idee des ſchlechthin Abſoluten, die ſie ſelbſt ſchaffet, und jedem beſtimmten Streben zum Grunde legt, an ſich die abſolute Foderung macht, nach und nach durch immer höhere Stufen auf dem Gebiet der Sinnlichkeit (der Beſchränktheit), die ſie ſich zu erſteigen vorſetzt, und von Zeit zu Zeit wirklich erſteigt, endlich auch in der Erſcheinung abſolut zu werden, oder die ideale Abſolutheit, die ihr zukommt, durch einen unendlichen Progreſſus zur realen zu erheben.

Ohne die Vorausſetzung dieſes überſinnlichen Charakters des Ich, der aber nicht als Thatſache, ſondern als abſolute Thathandlung erkannt werden kann, iſt das Syſtem des bloßen Naturalismus, oder Materialismus (der entweder atomiſtiſch, oder dynamiſch iſt) unvermeidlich. Denn das Weſen deſſelben beſtehet darinn, daß das eigentliche Ueberſinnliche geläugnet wird. Dieſes muß aber geläugnet werden, ſo lange man den Erſcheinungen eine bloße Thatſache, als abſoluten Grund unterleget. Denn jede Thatſache liegt noch auf dem Gebiete der Sinnlichkeit, weil ſie nur als abhängig von einem Etwas, das nicht mehr Thatſache ſeyn kann, gedacht werden kann. In dem ganzen, unermeßlichen Reiche der

der Natur giebt es nichts, das nicht aus einem höheren Princip erklärt werden könnte, und müßte. Dieſe Foderung liegt ſchon in der Natur des gemeinen Menſchenverſtandes. Darum kann auch kein Menſch, wenn er noch nicht durch eine irrige Spekulation den Sinn für Wahrheit verfälſchet hat, bey der Natur, als ſolcher, ſtehen bleiben. Es wird nothwendig ein ſchlechthin überſinnliches Princip, als abſoluter Grund der ganzen Natur, die nur als Erſcheinung angeſehen wird, geſetzt, das man Gott nennt.

§. 54.

Das wirkliche Ich kann nicht unbeſchränkt ſeyn, ohne zugleich beſchränkt zu ſeyn.

Umgekehrt kann ſich auch das Ich nicht unbeſchränkt finden, ohne ſich zugleich als beſchränkt zu finden. Dieſer Satz iſt mit dem, den wir ſo eben erwieſen haben, von gleicher Wichtigkeit, und darf durchaus nicht überſehen werden, wenn man nicht in die Schlingen des transſcendenten Idealismus gerathen will. Nur durch die Verbindung dieſes Satzes mit jenem entſtehet ein transſcendentaler Idealismus, der zwar, wie jener, von dem Ich ausgehet, aber nach einer ganz verſchiedenen Beſtimmung des Ich; nach einer Beſtimmung nämlich, die zwiſchen den Behauptungen des transſcendenten Idealismus, und Realismus einen Mittelweg einſchlägt, und beyde vereiniget, ſo daß dadurch ein Ideal-Realismus, und Real-Idealismus entſtehet.

So muß es auch ſeyn, wenn die Philoſophie in ihren Reſultaten auf die nothwendigen Ausſprüche des gemeinen Menſchenverſtandes zurückkommen, oder wenn ſie die Erfahrung vollſtändig erklären, und als wahr legitimiren ſoll. Denn die Philoſophie ſoll die Erfahrung nicht verſtümpeln, nicht in abgeriſſenen, mangelhaften Bruchſtücken darſtellen, und, um ihre Behauptungen mit Conſequenz durchſetzen zu können, einen weſentlichen Theil derſelben, der eben ſowohl Thatſache des Bewußtſeyns iſt, als der andere, der erklärt wird, läugnen; ſondern ſie ſoll die ganze Erfahrung erklären, das heißt, aus einem unerſchütterlichen Grunde deduciren, und dadurch beſtätigen. Da der Grund immer außer der Sphäre des zu Begründenden liegen muß, ſo iſt es ganz natürlich, daß der abſolute Grund, den die wahre Philoſophie, um die Erfahrung zu erklären, voraus ſetzt, auf dem Reflexionspunkte, der kein anderer iſt, als die Anſicht der Erfahrung ſelbſt, derſelben als entgegengeſetzt, und widerſprechend ſcheinen müſſe.

So gieng Copernikus von einer Vorausſetzung aus, die der gemeinen Erfahrung ganz zu widerſprechen ſcheint, um die Bewegungen der Himmelskörper zu erklären. Aber dieſe Vorausſetzung führte auf die Ausſprüche des gemeinen Menſchenſinnes zurück, und beſtätigte dadurch die Erfahrung in dieſem Punkte. Dieſe Beſtätigung iſt nun der indirekte Beweis von der Wahrheit jener Vorausſetzung. Eben ſo iſt es mit der Philoſophie. Sie ſoll nicht bloß die eine, oder andere beſtimmte Erfahrung, wie das der Fall iſt in dem Copernikaniſchen Syſteme,

ſon-

ſondern die *ganze* Erfahrung erklären. Um dies zu können, muß ſie von einem Grunde ausgehen, der außer der Erfahrung liegt, und folglich derſelben zu widerſprechen ſcheint. Denn läge dieſer Grund in der Erfahrung, ſo müßte er ſelbſt wieder durch einen höheren begründet werden.

Dieſer *ſcheinbare* Widerſpruch iſt aber ſo wenig ein Criterium ſeiner Unrichtigkeit, daß er vielmehr ein nothwendiges Erforderniß des erſten Grundſatzes der Philoſophie iſt. Der *ſcheinbare* Widerſpruch iſt jedoch auch kein Criterium der Wahrheit in Abſicht auf den erſten Grundſatz. Es kommt hier einzig auf den Erfolg an. Kann aus dem vorausgeſetzten abſoluten, dem Scheine nach, einen Widerſpruch enthaltenden, Grunde die *ganze* Erfahrung deducirt, und dadurch beſtätiget werden, ſo daß zugleich dabey gezeigt wird, daß jeder andere, noch mögliche, Grundſatz, bey conſequenter Denkart, die Ausſagen der Erfahrung in lauter Widerſprüche verwandeln, und folglich aufheben müſſe, ſo iſt das der *indirekte*, hier einzig mögliche, Beweis, daß er abſolut wahr ſey. Seine anfangs nur *ideale* (hypothetiſche) Gültigkeit wird zur *realen* erhoben. Wenn nun aus der abſoluten Vorausſetzung des *transſcendentalen Idealismus* die *ganze* Erfahrung auf eine die Vernunft einzig befriedigende Art erklärt werden kann, ſo iſt offenbar, daß dieſer *Idealismus* eigentlich nichts anders ſey, als der wahre *Realismus*, und dieſer nichts anders, als jener.

Dieſes Reſultat gehet hervor aus der Voraus⸗ſetzung der idealen Abſolutheit des Ich, deren Be⸗ſtimmung iſt, realiter abſolut zu werden. Das Ich muß erſt eine Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen ha⸗ben, ehe es ſich in der Erfahrung theils als frey, theils als beſtimmt durch Naturnothwendigkeit, oder als abſolut, oder beſchränkt beſtimmen kann. Da ihm aber dieſe Idee auf keine Weiſe gegeben werden kann, ſondern es dieſelbe ſelbſt ſchaffen muß, ſo iſt dieſes Schaffen ein ſchlechthin überſinnliches Handeln, das ideal und real zugleich iſt, und daher als die Urhandlung des menſchlichen Geiſtes anzuſehen iſt, die jeder in der Erfahrung vorkommenden Idealität, und Realität zum Grunde gelegt werden kann. Zu dieſer Urhandlung erhebt ſich der Philoſoph, reproducirt ſie mit Bewußtſeyn, und Reflexion, da ſie bey dem ge⸗meinen Menſchen nur inſtinktmäßig producirt wird, und bauet darauf die ganze Erfahrung, die in die zwey Grundthatſachen des Bewußtſeyns zerfällt, näm⸗lich in die, daß wir frey, und in die, daß wir zu⸗gleich an Naturnothwendigkeit gebunden ſind. Nur dadurch gelingt es ihm, die zwey Sätze, die wir bis⸗her aufgeſtellt haben, in Verbindung zu bringen, die ſonſt einander aufheben, nämlich, daß ſich die Ver⸗nunft nicht beſchränkt finden könne, ohne ſich zugleich unbeſchränkt zu finden, und umgekehrt, eine Verbin⸗dung, die nur dem transſcendentalen Idealismus ge⸗lingen kann: und dies verbürgt ſeine Wahrheit. Den erſten dieſer Sätze haben wir ſchon bewieſen. Dieſer Beweis wirft auch Licht auf den zweyten, ſo daß wir nur noch etwas weniges zu ſagen brauchen, um ihn vollkommen zu beleuchten.

Ge⸗

Geſetzt, daß Ich wäre nicht bloß *idealiter*, ſondern *realiter* ſchlechthin abſolut, wie der transſcendente Idealiſt behauptet, und behaupten muß, wenn er conſequent ſeyn will, ſo könnte es ſich weder als beſchränkt, noch als unbeſchränkt finden. Nicht als beſchränkt; denn aus einem Princip kann nichts, das nicht ſchon in ihm liegt, hervorgehen. Nun aber liegt, nach der Vorausſetzung, in dem Ich an ſich gar keine Schranke; alſo kann es ſich bey der Reflexion auf ſich ſelbſt auch keiner Schranke bewußt werden. Aber es kann ſich auch nicht als unbeſchränkt finden. Denn es kann ſich nur inſofern als unbeſchränkt finden, als es ſich als unbeſchränkt beſtimmt. Aber es kann ſich nicht als unbeſchränkt beſtimmen, ohne ſich dem Beſchränkten entgegenzuſetzen; denn es giebt kein Beſtimmen ohne ein Entgegenſetzen. Setzt es ſich aber einem Beſchränkten entgegen, ſo wird es ſelbſt beſchränkt; denn es muß ſich alsdenn als das ſetzen, was das Beſchränkte nicht iſt, und das Beſchränkte wieder als das abſolute Gegentheil von ſich ſelbſt. Iſt das Beſchränkte das abſolute Gegentheil von dem Ich, als ſchlechthin Unbeſchränktem, ſo iſt es eine Realität, die dem Ich mangelt, und wodurch es folglich ſelbſt beſchränkt wird. Ferner wäre das Ich an ſich realiter ſchlechthin unbeſchränkt, ſo würde keine Reflexion möglich ſeyn; und ohne Reflexion iſt kein beſtimmendes, und beſtimmtes Bewußtſeyn, und folglich da jedes Bewußtſeyn überhaupt beſtimmend, und beſtimmt zugleich ſeyn muß, gar kein Bewußtſeyn möglich. Die Reflexion iſt nur denkbar vermittelſt einer Schranke, auf die das ſtrebende Ich ſtößt, und wodurch es zu ſich ſelbſt zurückgetrieben wird. Freylich muß es wie-

der durch abſolute Freyheit auf den Punkt, wovon es zurückgetrieben wurde, zurückkehren, und über die Schranke ſelbſt hinüber ſtreben. Es muß in dieſer Rückſicht frey reflektiren. Nachdem es nämlich mit Freyheit auf den Beſchränkungspunkt zurückgekehrt, und über denſelben in das Gebiet der Unendlichkeit hinausgeſtrebt hat, kehret es auch mit Freyheit zu ſich ſelbſt zurück, es reflektirt ſich ſelbſt. Aber es kann ſich doch des Selbſtreflektirens nicht bewußt werden ohne Bewußtſeyn des Reflektirtſeyns. Es giebt daher für das Ich kein Selbſtreflektiren ohne ein Reflektirtwerden, und umgekehrt. Nur ſo kommt ein Mannigfaltiges, das entgegengeſetzt werden kann, in das Bewußtſeyn, als die abſolute Bedingung jedes denbaren Bewußtſeyns. Abſolute Thätigkeit, die ſich ohne alle Schranke reflektiren ſoll, iſt etwas ſchlechthin Einfaches, worinn durchaus nichts zu unterſcheiden iſt, das ſich folglich auch nicht ſelbſt beſtimmen kann, weil der Akt des Beſtimmens immer an den Akt des Entgegenſetzens gebunden iſt. Kann ſich nun das Ich nicht ſelbſt beſtimmen, ſo kann es ſich ſeiner auch nicht bewußt werden. Denn das Ich iſt nur inſofern bewußtſeyend, als es ſich ſelbſt beſtimmt, und ſein Selbſtbeſtimmen im Gegenſatz gegen ein Beſtimmen, das nicht auf ſich ſelbſt, ſondern auf ein ſelbſtloſes Objekt geher, anſchauet. Es iſt alſo evident, daß ſich das Ich nicht als unbeſchränkt finden kann, ohne ſich zugleich als beſchränkt zu finden.

§. 55.

Die ſynthetiſche Einheit des Ich iſt ein Zirkel, folglich untauglich zur Erklärung des Bewußtſeyns.

Wir ſind durch den Beweis, daß ſich das Ich nicht als beſchränkt finden könne, ohne ſich zugleich als unbeſchränkt zu finden, in einen Zirkel gerathen, aus dem wir uns nicht herauswickeln können, wenn wir nicht die Sphäre des Ich, inſofern es unbeſchränkt, und beſchränkt zugleich iſt, oder inſofern es ſich ſeiner Beſchränktheit durch ſeine Abſolutheit, und ſeiner Abſolutheit durch ſeine Beſchränktheit bewußt wird, durchbrechen. Nach dieſer Anſicht iſt das Ich eine Syntheſis von Abſolutheit, und Beſchränktheit. Wenn wir nun das Bewußtſeyn blos aus dieſer Syntheſis erklären wollen, ſo läßt ſich bis zur höchſten Evidenz zeigen, daß es auf dieſem Wege ſchlechthin nicht erklärt werden könne; ſondern vielmehr unmöglich ſey. Alles mögliche objektive Bewußtſeyn gehet von dem Selbſtbewußtſeyn aus. Iſt das Selbſtbewußtſeyn nicht möglich, ſo fällt auch das Bewußtſeyn der Objekte außer dem Ich weg. Das Selbſtbewußtſeyn beziehet ſich aber entweder auf die Abſolutheit (Freyheit) des Ich, oder auf die Beſchränktheit (Naturnothwendigkeit) deſſelben; es beſtehet folglich aus zwey Beſtandtheilen, und iſt eine Syntheſis.

Soll nun die Möglichkeit des Selbſtbewußtſeyns überhaupt gezeigt werden, ſo muß beſonders gezeigt werden, theils wie das Bewußtſeyn von Freyheit, theils

theils wie das der Naturnothwendigkeit, aus welchen beyden Arten das Selbſtbewußtſeyn beſtehet, möglich ſey. Wird nun gefragt, wie das Bewußtſeyn von Freyheit möglich ſey? ſo iſt die Antwort, durch das Bewußtſeyn von Naturnothwendigkeit, und umgekehrt. Alſo iſt keines von beyden abſolut; Eines iſt durch das Andere beſtimmt.

Iſt keines unabhängig von dem andern möglich, ſo ſind beyde unmöglich, wenn nicht etwas Höheres geſetzt wird, von dem beyde abhängen, und das von nichts mehr abhängt. Ich will die Realität von A beweiſen, und gründe ſie auf die Realität von B. Nun muß natürlich gefragt werden, worauf ſich denn die Realität von B gründe. Wenn ich nun den letzten Grund deſſelben wieder in A ſetze, ſo behaupte ich etwas, wodurch die Realität von beyden vernichtet wird. Eben ſo iſt es mit dem Bewußtſeyn von Abſolutheit, und Beſchränktheit. Das erſte ſoll auf das zweyte, und dieſes wieder auf jenes gegründet ſeyn, welches ein offenbarer Zirkel iſt, wodurch keine Realität bewieſen werden kann. Ich muß alſo aus dieſem Zirkel in eine höhere Sphäre treten, um beyde Arten von Bewußtſeyn zu begründen.

§. 38.

Ideale Abſolutheit des Ich.

Es iſt unläugbar, daß das wirkliche Ich immer eine ſynthetiſche Einheit, die aus dem Bewußt-

ſeyn

ſeyn der Abſolutheit, und Beſchränktheit beſteht, ſey. Aber das ganze wirkliche Ich ſoll erklärt werden, alſo das Bewußtſeyn von Abſolutheit, und das von Beſchränktheit, inſofern beydes Thatſache iſt. Soll es erklärt werden, ſo muß man aus der Sphäre des wirklichen Ich austreten, und ſich auf einen Standpunkt erheben, der über jener Sphäre iſt. Dieſer Standpunkt iſt die ideale Abſolutheit des Ich.

Der transſcendente Idealiſt gehet von der realen Abſolutheit des Ich aus, um das ganze wirkliche Ich zu erklären, und verwickelt ſich in lauter Widerſprüche. Der realen Abſolutheit ſtehet bloß die ideale gegen über. Da nun ſchlechthin von einem Abſoluten ausgegangen werden muß, um das Wirkliche zu erklären, und die reale Abſolutheit des Ich zu lauter Widerſprüchen führet, ſo bleibt als einzig möglicher Erklärungsgrund des wirklichen Ich nur die ideale Abſolutheit übrig. Dieſe muß zum Ziele führen, wenn ſie richtig gefaßt wird, weil ſie ſchon zum voraus als der einzig mögliche Weg dahin angeſehen werden muß. Die Beſtimmung der idealen Abſolutheit iſt, realiter abſolut zu werden. Das Ich findet ſich zwar ſeiner Wirklichkeit nach als unbeſchränkt und beſchränkt zugleich, und als ſolches muß es das Bewußtſeyn ſeiner Beſchränkheit aus dem Bewußtſeyn der Unbeſchränktheit, und dieſes aus jenem erklären. Es macht aber zugleich an ſich die Foderung, ſich nicht ſo zu finden, nämlich als unbeſchränkt, und beſchränkt zugleich, wodurch die erſcheinende Unbeſchränktheit wieder beſchränkt wird. Denn das Bewußtſeyn der Unbeſchränktheit iſt nur

mög-

möglich, vermittelſt des Bewußtſeyns von Beſchränktheit. Das Ich ſtrebt ſchlechthin nach einem Zuſtande, wo es ſich nur als unbeſchränkt, ohne alle Beymiſchung von Beſchränktheit, finden ſoll. Das iſt ein Setzen ſchlechthin, und kein bloßes Beſtimmen des Unbeſchränkten durch das Beſchränkte, und des Beſchränkten durch das Unbeſchränkte.

Würde ſich das Ich je als ſchlechthin unbeſchränkt finden, ſo würde das ganz gewiß ein ganz anderes Bewußtſeyn ſeyn, als dasjenige iſt, an welches es jetzt, ſeinem wirklichen Zuſtande nach, gebunden iſt, und das ſich nur durch einen Gegenſatz, den es in ſich ſelbſt findet, beſtimmen kann. Jenes Bewußtſeyn würde ein ſchlechthin reines ſeyn, ſtatt daß es in der Wirklichkeit immer vermiſcht iſt. Es würde abſolute Einheit ſeyn, ſtatt daß es jetzt immer nur eine ſynthetiſche Einheit iſt. Dieſes ganz reine, und ſchlechthin Eine Bewußtſeyn, das wirklich werden ſoll, anticipirt das Ich in der Idee, die es von dieſem über alle Wirklichkeit erhabenen Bewußtſeyn ſchaffet. Dieſes Schaffen iſt das abſolute Handeln, an welches das Bewußtſeyn von Abſolutheit, beſchränkt durch Naturnothwendigkeit, und das Bewußtſeyn von Naturnothwendigkeit, beſchränkt durch Abſolutheit, geknüpft, und ſo als ſynthetiſche Einheit möglich wird.

Alſo die ideale Abſolutheit iſt der Punkt, von dem die Philoſophie ausgehen muß, und wodurch ſie auf dem gefahrvollen Ocean der Speculation vor den Klippen des tranſſcendenten Idealismus, und

Rea=

Realiſmus ſicher geſtellt, das Ziel der Vernunft errei-chen kann. Dieſe beyden Syſteme gehen von einem wirklichen Abſoluten, das nicht erſt werden ſoll, ſondern ſchon iſt, oder von einem abſoluten Seyn, nicht aber von einem abſoluten Handeln aus, deſſen Beſtimmung es iſt, realiter abſolut zu werden, dem folglich nur ideale Abſolutheit zukom-men kann.

Nach dem transſcendentalen Idealiſmus wird eine Kraft geſetzt, die ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt zum Selbſtbewußtſeyn, und folglich zum Bewußtſeyn von Abſolutheit, und Beſchränktheit erhe-ben kann. Das, was ſich ſelbſt zum Bewußtſeyn der Abſolutheit erheben kann, muß in einem erhabe-neren Sinne abſolut ſeyn, als die erſcheinende Abſolutheit im wirklichen Bewußtſeyn, die ſein Pro-dukt iſt. Und dieſe erhabenere Abſolutheit, die noch an kein Bewußtſeyn von Beſchränktheit gebunden iſt, wie jene erſcheinende Abſolutheit, weil ſie das Bewußtſeyn von Beſchränktheit ſammt dem Bewußtſeyn der Abſolutheit producirt, iſt die ideale Abſolutheit des Ich, die darauf ausgehet, in der Erſcheinung realiter abſolut zu werden, und ein Selbſtbewußtſeyn zu produciren, wo ſich das Ich nicht mehr nur inſofern unbeſchränkt findet, als es ſich zugleich beſchränkt findet, ſondern wo es ſich nur ſchlechthin unbeſchränkt finden ſollte, ohne zum Behufe des Bewußtſeyns von Unbe-ſchränktheit an irgend eine Schranke gebunden zu ſeyn.

Die Erreichung dieſes Zieles iſt aber nur durch einen unendlichen Progreſſus möglich. Die Beſtim-

mung

mung der idealen Abſolutheit des Ich beſteht daher in einem ewigen Werden, in einem unendlichen Annähern an die reale Abſolutheit, nie aber in einem wirklichen abſoluten Seyn. Aber das Ich, als ideale Abſolutheit beſtimmt, ſoll nicht durch ein fremdes Princip werden, was es wird, wie das ſelbſtloſe Ding, das immer von außen beſtimmt wird. Was heißt denn der Ausdruck, durch ſich ſelbſt, im Gegenſatz gegen das bloße Ding, daß auch in einem ewigen Werden begriffen iſt, das aber nie blos durch ſich ſelbſt wird, was es wird, ſondern immer durch ein fremdes Princip; oder mit andern Worten, das ſein in jedem künftigen Momente erſcheinendes Werden nicht durch einen Zweckbegriff voraus beſtimmen, und anticipiren kann, ſondern blindlings durch ſeine, und anderer Dinge Natur, von der es nichts weiß, und folglich nothwendig, nicht durch ein freyes Handeln beſtimmt wird? Das Ich ſoll durch ſich ſelbſt werden, was es immer wird, heißt nichts anders, als, es ſoll alles durch ſein freyes Handeln werden.

§. 56.

Freyes Handeln durch Zweckbegriffe.

Ein freyes Handeln iſt nur möglich durch einen Zweckbegriff. Denn nur dadurch reißt man ſich von allen Feſſeln der Naturnothwendigkeit los. Durch den abſoluten Zweckbegriff, der eben die ideale Abſolutheit des Ich iſt, und als letztes Strebeziel aufgeſtellt

ſtellt wird, reißt man ſich ſelbſt von den Banden der Freyheit los, und bekommt ſie in ſeine Gewalt, ſo daß man ihr gemäß oder zuwider handeln kann. Was man werden ſoll, dazu wird man weder durch ſeine eigne Natur, inſofern dieſe bloß instinktmäßig wirkt, noch durch die Natur der Außendinge neceſſitirt. Auch die Freyheit wirkt urſprünglich als Inſtinkt. Ich muß ſie alſo von den Banden des Inſtinkts erſt losreißen, und ſie ſelbſt frey machen, ehe ich durch ſie im eigentlichſten Sinne frey handeln kann. Dieſes thut jeder Menſch, der zum Selbſtbewußtſeyn gekommen iſt. Er ſchaffet ſich die Idee einer abſoluten Freyheit, und beſtimmt nach derſelben jede einzelne Handlung der noch mit der Naturnothwendigkeit im Kampfe liegenden Freyheit; nur iſt er ſich dieſes abſoluten Handelns, als ſolchen, nicht deutlich bewußt, indem er darauf nicht reflektirt. Nur der Phiolosoph erhebt dieſes Schaffen, als Urhandlug des menſchlichen Geiſtes zum deutlichen Bewußtſeyn, um ſich daraus alle jene Handlungen zu erklären, wo die Freyheit ein bloßes Ankämpfen gegen Schranken iſt, und daher nicht als rein abſolut angeſehen werden kann.

§. 57.

Abſoluter Zweckbegriff.

Die ganze Summe der Zweckbegriffe, wodurch man die Stufenleiter alles möglichen Werdens beſteigt, und das bedingt Ideale zum bedingt Realen

 erhebt,

erhebt, (weil jeder einzelne Zweckbegriff auf etwas Beſchränktes gehet) iſt nur möglich durch einen abſoluten Zweckbegriff, wodurch alle untergeordneten Zweckbegriffe, und folglich auch alle, denſelben entſprechenden, Objekte beſtimmt werden. Dieſer abſolute Zweckbegriff iſt die ideale Abſolutheit des Ich, die, da ſie realiter abſolut werden ſoll, als letztes Strebeziel aufgeſtellt wird. Hier gehet die ideale Abſolutheit in praktiſche über. Das Ich iſt daher praktiſche Abſolutheit, aber rein praktiſche, ſo wie es in der erſten Rückſicht rein ideale Abſolutheit iſt; beydes aber iſt ſchlechthin Eins. Es iſt rein ideale Abſolutheit; denn durch ſie wird alles beſtimmt, was im empiriſchen Bewußtſeyn, inſofern es theoretiſch iſt, vorkommt, alſo nicht bloß jeder Begriff von Beſchränktheit, ſondern auch das gegebene Bewußtſeyn von Freyheit, inſofern ſie noch im Kampfe gegen Schranken liegt, die aufgehoben werden ſollen. Es iſt rein praktiſche Abſolutheit, weil davon die ganze praktiſche Vernunft, inſoferne ſie ſich durch Willensentſchlüſſe thätig zeigt, und gegeben iſt, folglich alles Sollen, das durch beſtimmte Zweckbegriffe beſtimmt wird, abhängt. Es iſt aber nur in dem Sinne rein praktiſche Abſolutheit, inſofern durch einen unendlichen Progreſſus alle Art von Beſchränktheit erſt aufgehoben werden ſoll. Gehet nun das rein praktiſche Ich darauf aus, durch die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen erſt einen Zuſtand von abſoluter Unbeſchränktheit hervorzubringen, ſo iſt es noch nicht realiter abſolut; und daher iſt auch die Behauptung des transſcendenten Idealiſten ſinnlos. Aber beydes — nämlich rein ideale, und rein praktiſche

tiſche Abſolutheit — iſt ſchlechthin Eins; es iſt daſſelbe, was man ſonſt rein theoretiſche, und rein praktiſche Vernunft nennt. Durch beyde Benennungen wird nur Eine und dieſelbe Vernunft bezeichnet.

Der abſolute Zweckbegriff iſt daher die Idee deſſen, was ſchlechthin werden ſoll. Aber alle Schranken ſollen aus dem Kreiſe der Wirklichkeit verbannt werden, und ſtatt derſelben ſoll nur das rein Abſolute erſcheinen. Der abſolute Zweckbegriff iſt alſo das Abſolute ſelbſt, inſofern das wirkliche Seyn deſſelben, das in einem unendlichen Werden begriffen iſt, *idealiter* anticipirt wird, und dem Geiſte vorſchwebt. Dieſe ideale Realität, und reale Idealität iſt der letzte, unbewegliche Punkt, der ſich ſelbſt hält, und an dem die ganze unendliche Reihe der untergeordneten Ideen (Zweckbegriffe), und Begriffe, die ſchon durch vorhandene, nicht erſt zu realiſirende Objekte beſtimmt ſind (Erkenntniſſe), oder die auf dem Reflexionspunkte erſcheinende, theils praktiſche, theils theoretiſche Vernunft abhängt; der Punkt, ohne den man nie aus dem Zirkel kommen kann, den wir oben aufgezeigt haben, nach welchem nämlich das Bewußeſeyn von Abſolutheit durch das Bewußtſeyn von Beſchränktheit, und dieſes wieder durch jenes beſtimmt wird, ſo daß nach dieſer Anſicht gar kein Bewußtſeyn möglich iſt, weil jedes Bewußtſeyn ſich entweder auf Abſolutheit, oder Beſchränktheit, beziehet. Nur durch jenen abſoluten Punkt kommt man aus dieſem Zirkel heraus, wo keine Realität möglich iſt. Dieſer Punkt iſt, objektiv angeſehen, der Widerſchein eines abſoluten Handelns; in ſubjektiver Rückſicht

aber das abſolute Handeln ſelbſt, ein ſich ſelbſt belebender Punkt, und das Prinzip alles geiſtigen Lebens, wodurch alle Funktionen der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, oder alle beſchränkten Handlungsweiſen, und wirklichen Handlungen des Ich beſtimmt werden, als lauter Produkte der Freyheit, ſtatt daß ſie nach jedem andern Geſichtspunkte zuletzt einer blinden Naturnothwendigkeit unterworfen ſind. Nur ſo kann das Ich alles, was es je wird, durch ſich ſelbſt, als freyes Handeln, werden.

58.

Das freye Handeln kann nur das bewußtſeyende Handeln ſeyn.

Alſo das Weſen der Ichheit beſteht in einem abſoluten, durchaus freyen Handeln. Jede beſtimmte Handlung, die man an einem Vernunftweſen erblickt, und von der gezeigt werden kann, daß ſie nicht von jenem abſoluten Handeln, das, objektiv angeſehen, Freyheit heißt, abhange, kann auf keine Art dem Ich, als ſolchem, zugeſchrieben werden; ſie fällt in die Sphäre der Naturprodukte, und der Naturnothwendigkeit. Hier hat weder Verdienſt noch Schuld ſtatt. Alles was ich im Zuſtande der Bewußtloſigkeit, z. B. im Schlafe, thue, thue ich nicht als eigentliches Ich, ſondern als bloßes Naturprodukt. Nicht Ich ſelbſt, ſonder der blinde Naturinſtinkt bringt die erſcheinende Handlung hervor. Durch den Ausdruck Ich, Selbſt, wird immer urſprünglich ein abſolutes Handeln

deln bezeichnet, daß nur von ſich, nicht aber von irgend einem Naturinſtinkt, oder Naturgeſetze abhängen ſoll.

Im Zuſtande der Bewußtloſigkeit verwandelt ſich meine Ichheit in ein bloßes Naturweſen, weil ich dann keine Zweckbegriffe, und keinen abſoluten Zweckbegriff, worauf jene bezogen werden müſſen, hervorbringen, und dadurch das Werden beſtimmen kann, daß man in der Erſcheinung als ein wirkliches Seyn, an mir, als bloßem Naturweſen, beobachtet. Nur durch die freye Produktion der Zweckbegriffe, und der Idee des Abſoluten wird das künftige Seyn, das ich einem Zweckbegriffe gemäß realiſire, eigentlich mein Seyn, wodurch mir entweder Verdienſt, oder Schuld zukömmt. Alles alſo, was mir ohne mein freyes Handeln, durch eine fremde Kraft wird, gehört nicht zum weſentlichen Seyn meiner Ichheit; es iſt nicht mein Seyn. Mein wahres Seyn iſt nur ein freyes, abſolutes Thun. Man nennt das Seyn, das mir durch eine fremde, unbekannte Kraft wird, ein zufälliges (accidentelles) Seyn, im Gegenſatz gegen mein weſentliches Seyn, das nur mein Thun, und nicht das Reſultat einer fremden Kraft iſt. Kennt man aber die unmittelbare fremde Kraft, der man ein ſolches Seyn als ſeiner Urſache zuſchreibt, ſo wird zwar daſſelbe in Beziehung auf dieſe Kraft ein nothwendiges Seyn; es konnte unter der Vorausſetzung jener Kraft, als wirklicher Urſache, nicht anders ausfallen, als es wirklich ausgefallen iſt; es iſt dadurch nothwendig beſtimmt. Aber in Beziehung auf mich ſelbſt bleibt es auch mit

 dieſer

dieſer Beſtimmung der Nothwendigkeit immer zufällig; es iſt nicht durch mich ſelbſt, ſondern durch eine fremde Kraft, hervorgebracht; es gehört daher nicht zu meinem wahren Seyn, weil dieſes nur als ein freyes Handeln geſetzt wird. Sehr richtig ſagt daher der Dichter: quae non *fecimus ipſi*, vix ea *noſtra* puto.

So denkt auch der gemeinſte Menſchenverſtand. Kein Menſch vom Verſtande wird einem Raſenden die Mordthat imputiren, die er in dem Zuſtande des raſenden Wahnſinns an einen Menſchen begangen hat. Und wenn doch jemand ſo grauſam seyn wollte, denſelben deßwegen eigentlich zu beſtrafen, ſo würde jeder dieſes Verfahren als vernunftwidrig finden. Der gemeinſte Menſch wird behaupten, daß der Raſende bey dieſer Handlung keine Schuld habe, und folglich auch keiner Strafe fähig ſey. Und warum hat er denn keine Schuld? Jeder noch ſo einfältige Menſch wird, durch Vernunftinſtinkt getrieben, ſagen: der Raſende weiß ja nichts von ſich ſelbſt. Und was heißt denn, auch ſogar in dem Sinne der natürlichen Einfalt dieſes Selbſt? Nichts anders als ein freyes Handeln. Alſo will jeder ſagen: der Raſende weiß nichts von einem Handeln, das andre an ihm wahrnehmen. Nur dadurch, daß er darum weiß, wird es ſein Handeln, wird es frey und abſolut. Denn man kann nur inſofern von einem Handeln wiſſen, das auf die Auſſenwelt geht, als man von einem idealen Handeln, von Zweckbegriffen und der Idee des Abſoluten, welche letztere der Nichtphiloſoph ohne Be-

wußt-

wußtſeyn producirt, und bloß als gegeben in ſich findet, weiß.

Alſo das Letzte, was jeder Menſch, durch bloßen Vernunftinſtinkt getrieben, als das wahre Weſen der Ichheit poſtulirt, iſt abſolutes, freyes, nur von ſich abhängiges Handeln. Unſere Philoſophie, die von einem abſoluten Handeln ausgeht, kehrt alſo zu den Reſultaten des gemeinen Menſchenverſtandes zurück, obſchon ſie nicht von der Anſicht des gemeinen Menſchenverſtandes, nach welchem das Seyn zuerſt zum Vorſcheine kommt, das ſich erſt zum Handeln beſtimmen ſolle, ausgeht. Der gemeine, geſunde, durch Vernunftinſtinkt getriebene, Menſchenſinn iſt der wahren Philoſophie nicht terminus, *a quo*, ſondern terminus, *ad quem*. Das einzig mögliche Criterium der Wahrheit ihrer abſoluten Vorausſetzung, die anfangs nur hypothetiſche Gültigkeit hat, beſteht darinn, daß ſie vollkommen zum gemeinem Menſchenſinne, den ſie nur zu erklären, und zu beſtätigen, nicht aber aufzuheben, ſich zum Zweck geſetzt hat, zurückkommt. Man hat der neueſten Philoſophie, die von der Idee der Ichheit, als abſolutem Handeln ausgeht, vorgeworfen, daß ſie von einem handgreiflichen Unſinne ausgehe, und auf lauter Unſinn führe. Es wird ſich nun bald zeigen, ob nicht dieſer angeſchuldigte Unſinn vielmehr in allen den ihr entgegengeſetzten Syſtemen liege.

§. 59.

Weſen und Entſtehungsart eines Syſtems.

Da die Wahrheit immer nur zwiſchen zwey Entgegengeſetzten in der Mitte liegen kann, ſo folgt, daß es urſprünglich nur drey Grundſyſteme, wodurch das menſchliche Wiſſen erklärt werden ſoll, geben, und daß zwiſchen den zwey einander abſolut entgegengeſetzten, nur dasjenige das abſolut wahr ſeyn könne, welches Beyde vereinigt, alſo zwiſchen beyden in der Mitte liegt, und folglich von einem Grundſatze ausgeht, wodurch es das eine Entgegengeſetzte von der einen, und das andre Entgegengeſetzte von der andern Seite berührt. Dadurch entſteht ein geſchloſſenes Syſtem, das nur durch Triplicität, nämlich durch zwey entgegengeſetzte Endpunkte, und durch einen Mittelpunkt, wodurch jene verbunden werden, möglich iſt.

Es iſt für den, der die Vernunft, nicht wie ſie erſcheint, ſondern wie ſie an ſich iſt, kennen lernen, und ſich daher zu einer philoſophiſchen Einſicht der Vernunft, wovon die einzig wahre Einſicht aller Realität überhaupt abhängt, erheben will — von äußerſter Wichtigkeit, daß er ſich einen durchaus beſtimmten Begriff von dem Weſen, und der Entſtehnngsart eines Syſtems überhaupt mache. Denn nur dadurch wird es ihm ganz evident werden, welches unter den möglichen Grundſyſtemen, wodurch man die Natur des menſchlichen Geiſtes, als Erſcheinung, zu erklären ſtrebt, das abſolut wahre ſey. Nur dadurch wird er ſich zu der deutlichſten

und beſtimmteſten Einſicht der abſoluten Natur des menſchlichen Geiſtes erheben, wodurch jedes mögliche Syſtem begründet iſt, die folglich, da der Grund von dem zu Begründenden verſchieden ſeyn muß, an ſich kein Syſtem, kein Inbegriff von zwey entgegengeſetzten Endpunkten, und einem Mittelpunkte, und daher keine Dreyheit, ſondern abſolute Einheit iſt, inſofern dieſe abſolute Einheit als ein bloßes Ideal angeſehen wird, das das Ich zu realiſiren ſtrebt.

Die abſolute Natur des menſchlichen Geiſtes iſt an ſich nur abſolute Einheit. Nur wenn ſie gedacht (in die Sphäre des Sinnlichen herabgezogen) wird, erſcheint ſie als abſolute Dreyheit, als ein abſolut geſchloſſenes Syſtem, über das es kein höheres Syſtem giebt, das aber doch als Syſtem, aus zwey Endpunkten und einem Mittelpunkte, wodurch jene verbunden werden, abſolut beſtehen muß. — Wie entſteht ein Syſtem überhaupt, es mag untergeordnet, oder abſolut ſeyn? und dann wie entſteht ein abſolutes Syſtem, das folglich zu ſeiner Begründung keines höheren Syſtems bedarf, und das an ſich nichts als abſolute Einheit iſt, ob es gleich im Denken als ein Syſtem von mannigfaltigen, und weſentlich verſchiednen Gliedern erſcheint? Gelingt es uns, dieſe Fragen entſcheidend zu beantworten, ſo werden wir auch mit untrüglicher Gewißheit einſehen können, welches unter den möglichen Grundſyſtemen, wodurch die erſcheinende Natur des menſchlichen Geiſtes erklärt werden ſoll, das abſolut wahre ſey, wodurch denn die ſcheinbare Mög-

lichkeit der andern als **abſolute** Unmöglichkeit beſtimmt wird.

§. 60.

Syſtem überhaupt.

Wie entſteht mir denn ein Syſtem **überhaupt**? Wie macht es denn erſtens, nach der Ausſage des Bewußtſeyns, der menſchliche Geiſt, um aus einem gegebenen Mannigfaltigen ein Ganzes (eine Einheit) und aus einem gegebenen Ganzen ein Mannigfaltiges (Theile einer Einheit) zu Stande zu bringen, und dann zweytens, was wird voraus geſetzt, um das, was das Bewußtſeyn in beyder Rückſicht bezeugt, als möglich zu denken? Die Beantwortung der erſten Frage liegt auf dem Gebiete des Reflexionspunktes, wo bloß Thatſachen aufgefaßt werden; die Beantwortung der zweyten aber liegt jenſeits des Reflexionspunktes, auf dem transſcendentalen Gebiete, wo die aufgefaßten Thatſachen aus einem bloß daſelbſt ſtatt findenden Grunde, der auf dem Reflexionspunkte in ſeinem natürlichen Charakter nicht erblickt werden kann, ſondern nur in umgekehrter Richtung erſcheint, erklärt werden.

§. 61.

Entſtehungsart eines Syſtems überhaupt nach dem Zeugniſſe des gemeinen Bewußtſeyns.

Es iſt unläugbare Thatſache des Bewußtſeyns, daß der menſchliche Geiſt unaufhörlich ſtrebt, **Entgegen-**

gegengeſetzte, die er in ſeinem Bewußtſeyn, als gegeben vorfindet, zu verbinden (zur ſynthetiſchen Einheit hinaufzuſtimmen) und jede gegebene Einheit zu zertheilen (zum Mannigfaltigen, zu beſtimmten Gliedern derſelben Einheit, oder zur deutlichen Antitheſis herabzuſtimmen). Er verfährt immer anknüpfend, und zwar entweder aufwärts, oder abwärts. Er knüpft nämlich entweder Entgegengeſetzte an eine Einheit, die er aus Entgegengeſetzten, durch das Aufſuchen, und Zuſammenhalten der ihnen gemeinſchaftlichen Merkmale producirt, und ſie dadurch feſthält; oder er knüpft die Einheit an Entgegengeſetzte, die er durch die Reflexion auf das, was in der Syntheſis Verſchiedenes liegt, zum Bewußtſeyn erhebt. Dieſes doppelte Verfahren heißt ein Denken, das folglich doppelter Art iſt. Das Verbinden der Entgegengeſetzten mit einer noch aufzuſuchenden Einheit, heißt ein ſynthetiſches Denken; das Verbinden aber einer gegebenen Einheit mit den in ihr liegenden und daher aus ihr zu entwikelnden Gegenſätzen (entgegengeſetzten Gliedern) heißt ein antithetiſches (gewöhnlich analytiſches) Denken: Im erſten Falle ſteigt das Denken aufwärts und ſucht einen gemeinſchaftlichen Grund für die Entgegengeſetzten, wodurch ſie organiſche Glieder eines Ganzen werden. Hier heißt das Denken ein Begründen; es wird nämlich unterſucht, wie es möglich wird, daß zwey Entgegengeſetzte mit einander beſtehen können, ohne ſich wechſelſeitig aufzuheben. Dieß wird nur dadurch möglich, daß irgend ein Punkt gefunden wird, an welchem beyde als Glieder hängen können. Dieſer Punkt iſt der wechſelſeitige Grund

von

von beyden Entgegengeſetzten; der Begriff des Grundes aber iſt ein höherer Begriff, als der des zu Begründenden. Hat man einen ſolchen Punkt gefunden, dann ſagt man: nun iſt mir die ganze Sache klar und begreiflich. Dieſer Punkt iſt gleichſam die Sonne, die auf die Entgegengeſetzten Licht wirft, ſie als Glieder eines Syſtems darſtellt, und ſie anziehet. Durch dieſen Punkt, auf den ſich der menſchliche Geiſt verſetzt, umfaßt derſelbe beyde Glieder, und begreift ſie. Im zweyten Falle ſteigt das Denken abwärts, und ſucht das auf, was in einer Einheit liegt, um es zum deutlichen Bewußtſeyn zu bringen. In dieſer Rückſicht heißt das Denken deduciren. Es giebt Vorſtellungen die zugleich begründet (erklärt) und deducirt werden können; aber es giebt auch ſolche, die nur einer Deduktion fähig ſind. Von der letztern Art ſind alle die Vorſtellungen, die in der Idee des Abſoluten, als ſolchen, liegen. Der Begriff eines Dings z. B. kann begründet (erklärt, bewieſen) und deducirt werden. Aber die Vorſtellung von Gott kann nur deducirt werden. — Bey der Deduktion des Abſoluten werden nicht die Gründe, ſondern die Bedingungen aufgeſucht, unter welchen daſſelbe gedacht werden kann.

§. 62.

Syntheſis Entgegengeſetzter, oder ſynthetiſches Denken.

Ich ſoll Entgegengeſetzte, die im Bewußtſeyn gegeben ſind, vereinigen, und zur ſynthetiſchen Einheit

heit hinaufſtimmen. Wie mache ich es denn, um dieſen Zweck zu erreichen? Ich unterſuche die Merkmale der entgegengeſetzten Begriffe, und forſche, ob ſie nicht einige haben, die einander gleich ſind. Finde ich nun in beyden gleiche Merkmahle, ſo faſſe ich ſie zuſammen, mache ſie zu einem gemeinſchaftlichen Punkte, der beyde zuſammen erhält. Dieſer Punkt iſt der Mittelbegriff (den man auch in gewiſſer Beziehung Gattungsbegriff nennt), wodurch die entgegengeſetzten Begriffe einander ähnlich werden. Die Aehnlichkeit entſteht aus der Gleichheit. Der Mittelbegriff iſt das, worinn beyde Entgegengeſetzte einander gleich ſind. Denn ſie ſind nur zum Theile einander gleich; dies iſt die Seite, die ſie einander zukehren: die Seite nach auſſen, der Endpunkt von Beyden iſt, und bleibt dem andern entgegengeſetzt; aber die Entgegenſetzung iſt nicht mehr abſolut, ſondern durch die unter beyden nach innen gekehrte, und gleiche Seite als Aehnlichkeit, als ein Mannigfaltiges, das verbunden iſt, beſtimmt.

Es ſind mir A und C gegeben, die vereinigt werden ſollen. Ohne einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt ſind ſie abſolut entgegengeſetzt, und heben einander auf. Ich ſuche alſo dieſen Punkt auf, und finde ihn auf folgende Art. Ich bemerke, daß A zum Theil B iſt, und auch C zum Theil = B. Ich finde alſo an Beiden ein gleiches Merkmal; dieſes mache ich zum Mittelpunkte, und finde dieſen erſt wieder durch die Reflexion. Dieſer Mittelpunkt B iſt der Beziehungsgrund von A und C. Dadurch können

nen ſie einzig einander ähnlich, auf einander bezogen, und als möglich gedacht werden. Denn der Widerſpruch tritt nur dann ein, wenn mir zugemuthet wird, zwey Entgegengeſetzte zu vereinigen, ohne einen Beziehungsgrund, oder Mittelgriff, ſo daß ſich zeigen läßt, daß derſelbe ſchlechthin nicht zu finden ſey Durch den Beziehungsgrund werden Entgegengeſetzte zur Einheit erhoben, aber nicht zur abſoluten Einheit, ſondern nur zu einer Einheit, die Aehnlichkeit heißt, zu einen Mannigfaltigen, das verbunden iſt. Die Entgegengeſetzten ſollen ſich nicht unmittelbar berühren und in Eins zuſammenſließen, ſo, daß alle Mannigfaltigkeit, alle Art von Entgegengeſetztheit durch die Einheit verſchlungen wird. Die Natur des ſynthetiſchen Denkens beſteht alſo darinn, daß man immer für zwey Entgegengeſetzte, die gegeben ſind, ein Mittelglied, wodurch ſie vereinigt werden ſollen, poſtulirt, und anfangs unbeſtimmt ſetzt, dann aber, weil die Vernunft den Zuſtand der Unbeſtimmtheit nicht vertragen kann, daſſelbe zu beſtimmen ſtrebt, und wirklich beſtimmt. Mit der Beſtimmtheit des Mittelgliedes für zwey Entgegengeſetzte iſt der Akt des ſynthetiſchen Denkens geſchloſſen. Es ſind mir die Erſcheinungen A und C gegeben. Ich ſtrebe ſie zu beſtimmen. Ich kann ſie aber nicht beſtimmen, ohne ein Mittelglied. Ich ſetze alſo ſogleich mit dem Gegebenſeyn des A und C ein Mittelglied = X, um ſie auch nur überhaupt denken zu können. Aber mit dieſem unbeſtimmten Denken kann ich mich nicht befriedigen. Die Vernunft ſtrebt immer ein beſtimmtes Denken hervorzubringen. Das iſt nur möglich, wenn ich das Mittelglied für

zwey

zwey Entgegengeſetzte beſtimmt kennen lerne, und mir daraus die Natur der zwey Entgegengeſetzten erkläre. Ich ſuche daher bey dem Gegebenſeyn von A und C das beſtimmte Mittelglied auf, und finde, daß es B ſey. Sobald hier das X in B durch meine Thätigkeit verwandelt iſt, iſt für mich, und durch mich ein beſtimmtes ſynthethiſches Denken da. Das ſynthetiſche Denken hat aber nur in dem Momente ſtatt, als ich B finde, und als Mittelglied von A und C ſetze, oder beydes daraus, als ſeinem gemeinſchaftlichen Grunde erkläre, und mit einander auf eine beſtimmte Weiſe verbinde. Sobald ich auf das Verbundenſeyn reflektire, iſt das Denken nicht mehr ſynthetiſch, ſondern antithetiſch (gewöhnlich analytiſch), wie wir ſogleich ſehen werden.

§. 63.

Das Trennen der ſynthetiſchen Einheit in ſeine entgegengeſetzten Glieder, oder das antithetiſche (analytiſche) Denken.

Es iſt für mich keine Syntheſis möglich, ohne Antitheſis, und keine Antitheſis ohne Syntheſis. Das heißt: Ich kann mir deſſen, was ich verbunden habe, nicht bewußt werden, wenn ich es nicht in der auf die geſchehene Syntheſis gehenden Reflexion in die vorher getrennten Glieder aufs neue trenne, urſprünglich zertheile; und ich kann mir dieſes Trennens, und Zertheilens, oder des Produktes dieſer Handlung, des Entgegengeſetztſeyns der getrennten Glieder, nicht bewußt

wußt werden, ohne daß ich ſie ſogleich wieder verbinde, und auf den Mittelpunkt beziehe. Dieſes geſchieht im Urtheilen. Der Ausdruck Urtheilen (gleichſam urſprünglich zertheilen) iſt ſehr paſſend, und charakteriſtiſch. So wie ich urtheile, zerlege ich die ſynthetiſche Einheit in ihre einander entgegengeſetzten Beſtandtheile. Das Objekt B ſey z. B. zuſammengeſetzt von den Merkmalen A und C. A C in Verbindung iſt B. Dieſes letztere iſt alſo der ſynthetiſche Vereinigungspunkt von A C. Im Akte des Verbindens von A C durch B iſt das Denken ſynthetiſch. Aber ſoll ich mir der zu Stande gebrachten Syntheſis bewußt werden, ſo muß ich ſie wieder zerlegen. Dieſes geſchiehet, ſobald ich darüber urtheile. Ich ſetze hier, daß B gleich ſey dem A und C in Verbindung. Ich denke daher B antithetiſch durch A und C, ſtatt daß ich A und C ſynthetiſch denke durch B.

Aber in dem Urtheile denke ich nicht bloß antithetiſch, ſondern auch zugleich ſynthetiſch. Dies geſchieht durch die Copula, eſt. Durch die Copula werden die getrennten Theile zugleich auseinander gehalten, und zuſammengefaßt. Die Antitheſis iſt zugleich Syntheſis, und umgekehrt. Im Urtheile wird z. B. geſetzt, A ſey = C, aber doch nicht ſchlechthin, ſo daß A und C durchaus identiſch wären. A ſoll nur zum Theile gleich ſeyn dem C, und umgekehrt. Sie ſollen nur ſynthetiſch, nicht abſolut vereinigt ſeyn. Sie müſſen daher in demſelben Momente auseinander gehalten werden, als ſie zuſammen gefaßt werden. Das, worin ſie einander ewig ungleich bleiben werden, ſind ihre Endpunkte,

die durch die Copula nur vermittelſt der innern Seiten, die ſich A und C zukehren, einander genähert, aber nie ſchlechthin gleich geſetzt, oder identiſch gemacht werden können. In dem Urtheile iſt alſo Antitheſis und Syntheſis nothwendig vereinigt.

§. 51.

Das Schließen iſt die nothwendige Bedingung des Urtheilens.

Das Urtheil iſt nie möglich ohne einen Schluß. Jedes Urtheil iſt ein verborgener Schluß. Im Urtheile wird z. B. A und C zugleich als getrennt und vereinigt dargeſtellt. A iſt nicht C, und C nicht A. Soll beydes als verbunden geſetzt werden, wie in dem Urtheile: A = C, ſo iſt dieſes nur durch ein Mittelglied möglich. Dieſes Mittelglied ſey B. Es kann ſchlechthin nicht geurtheilt werden, daß A = C ſey, ohne daß zugleich geſchloſſen werde. Den Schluß, den der menſchliche Geiſt, auch unbewußt, bey dem Satze: A = C, macht, iſt folgender. A = B; B = C: alſo auch A = C. Das Denken iſt immer ein Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas durch ein drittes, wie hier A = C durch B. So wie ich das Dritte finde, und die beyden Entgegengeſetzten dadurch verbinde, iſt das Denken ſynthetiſch. Aber ich muß auf das Verbundenſeyn reflektiren, und die verbundenen Entgegengeſetzten wieder auseinander ſetzen; uud in dieſer Rückſicht iſt

das Denken antithetiſch. Ich kann jedoch die verbundenen Glieder nicht auseinander ſetzen, ohne ſie zugleich wieder zu verbinden. Dieſes geſchieht durch die Copula im Urtheile. Das Urtheilen iſt endlich nicht möglich ohne ein Schließen. So geht die Syntheſis in die Antitheſis (Analyſis), und dieſe wieder in jene über.

Jeder Gegenſtand des Denkens iſt eine ſynthetiſche Einheit: dieſer wird eine andere ſynthetiſche Einheit entgegengeſetzt; und beyde werden durch eine dritte gleichgeſetzt. Das Denken, als Akt, macht eine geſchloſſene Sphäre von drey verſchiedenen Handlungsweiſen, die unzertrennlich ſind, aus. Dieſe ſind ein Setzen, ein Entgegenſetzen, und Gleichſetzen in dem Einen Akt, den man denken nennt. Jeder einzelne Akt des Denkens iſt eine ſolche geſchloſſene Sphäre (Syſtem) von dieſen drey Handlungsweiſen, die ſich auf dem Reflexionspunkt, als ein Begreifen, Urtheilen, Schließen darſtellen. Dieſe drey Handlungsweiſen ſind an ſich immer vereinigt; es iſt kein Begreifen möglich ohne ein Urtheilen, und kein Urtheilen ohne ein Schließen. Nur wenn wir über dieſe Handlungsweiſen beſonders reflektiren wollen, trennen wir ſie. Sie machen aber an ſich nur ein organiſches Ganzes aus, das ſogleich vernichtet wird, wenn man ein Glied davon ſo trennt, daß man glaubt, es könne auch *realiter* als getrennt gedacht werden.

Es iſt gerade ſo, als wenn man über die Töne, die in Verbindung einen vollſtändigen Accord (eine Har-

Harmonie) ausmachen, reflektirt. In der Reflexion werden ſie freylich von einander getrennet, gleichſam einzeln aufgezählt, damit man ſich derſelben beſonders bewußt werden könne. Denn die Reflexion geht von dem Einen zum Andern über, um ſich aller einzelnen Theile bewußt werden zu können (die Reflexion iſt discurſiv). Aber man darf ſich die Theile eines organiſchen Ganzen, wenn man ſie in der Reflexion einzeln betrachtet, nicht ſo anſehen, und beſtimmen, als wenn ſie auch *realiter* als iſolirt, und getrennt möglich wären; man muß ſie daher auch ſelbſt in der Reflexion wieder verbinden. So iſt kein Ton eines Accordes, iſolirt geſetzt, möglich. Mit jedem einzelnen Tone tönen alle übrigen, die zur vollſtändigen Harmonie gehören, mit. Eben ſo iſt es mit dem Denken, das in ein Begreifen, Urtheilen, Schließen zerfällt, und in der Triplicität dieſer Handlungsweiſen das Weſen des reflektirten Bewußtſeyns ausmacht. Das Denken iſt ein zuſammengeſetztes Handeln, durch Triplicität beſtimmt. Man kann auf die einzelnen Beſtandtheile dieſes Handelns, die *realiter* immer unzertrennlich verbunden ſind, zwar einzeln reflektiren, und ein Glied, welches man will, gleichſam aus dem Ganzen herausreißen, und auf ſolche Art zum Gegenſtande des Bewußtſeyns machen, um zu bemerken, was ihm vor dem andern eigenthümlich iſt. So kann man die Natur des Begreifens einzeln betrachten. Aber man darf nicht glauben, daß an ſich ein Begreifen möglich ſey, ohne ein Urtheilen, und Schließen.

§. 65.

Die Form jedes möglichen Syſtems iſt durch Triplicität beſtimmt.

Jeder Akt des Denkens iſt eine geſchloſſene Sphäre von drey verſchiedenen Handlungsweiſen, urſprünglich von einem Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen; in der Reflexion aber von dem Begreifen, Urtheilen, Schließen. Aber keine Gedankenſphäre iſt ſchlechthin geſchloſſen; ſondern jede hängt wieder mit andern Sphären ins Unendliche fort zuſammen. Im aufſteigenden Denken ſetzt jede Gedankenſphäre (jeder beſtimmter Gedanke, der nur durch ein Begreifen, Urtheilen, und Schließen möglich iſt, und eben dadurch Eine Sphäre beſchreibt) eine höhere bis ins Unendliche fort voraus. Im abwärts gehenden Denken ſetzt jede Gedankenſphäre eine tiefere voraus, die an der erſteren hängt, und dadurch beſtimmt wird. Im Aufſteigen kommt man nie zu einem abſolut Erſten. Im Herabſteigen nie zu einem abſolut Letzten. Im Aufſteigen ſucht man die Gründe, im Herabſteigen die Bedingungen deſſen, was man geſetzt hat, auf. Daher muß die Erfahrung, auf welche einzig die Geſetze des Denkens durchaus anwendbar ſind (denn auf dem Gebiete des Ueberſinnlichen verlieren ſie ihre Gültigkeit, indem der Charakter des Ueberſinnlichen allen Denk-Geſetzen zuwider beſtimmt werden muß), in aufwärts ſteigender, und fallender Reihe als unendlich geſetzt werden.

Um uns aber auf dem unermeßlichen Gebiete der Erfahrung orientiren zu können, ſtecken wir verſchiedene Gränzen ab, in denen wir eine gewiſſe Klaſſe von Gegenſtänden zuſammenfaſſen. So wird unſer Denken ordnend, und klaſſificirend. Es iſt nur inſofern für uns Ordnung da, als wir ſie machen. Wir tragen die Ordnung, in welcher wir die Dinge erblicken, aus uns ſelbſt heraus, und verdrängen auf ſolche Art das Chaos, das über das ganze Reich der Dinge verbreitet iſt. Die Ordnung kommt alſo nicht von außen in uns, ſondern ſie ſtrömt aus uns ſelbſt heraus, und verbreitet ihr Licht, der Sonne gleich, über unſere ganze Erfahrungswelt, die ſich ins Unendliche fort erweitert, indem wir bey keinem Gegenſtande ſtehen bleiben können, ſondern nothwendig nach ſeinen Gründeu, und Folgen, oder Bedingungeu fragen.

Jede Begrenzung, die wir auf dem Gebiete des Sinnlichen machen, wird uns, objektiv angeſehen, zu einem Syſteme von Dingen, und in ſubjektiver Rückſicht, zu einem Syſteme von Gedanken, das mehrere Sphären (einzelne Syſteme) in ſich enthält. Denn jedes einzelne Ding iſt nur beſtimmbar durch ein anderes Ding, das dem erſten entgegengeſetzt wird, und durch ein drittes, wodurch beyde gleichgeſetzt werden; und iſt folglich durch Triplicität beſtimmt, wie jeder Gedanke, und beſchreibt eine Sphäre. Ein beſtimmter Inbegriff von ſolchen Sphären macht das aus, was man gewöhnlich Syſtem nennt.

§. 53.

Die Form jedes Syſtems überhaupt iſt in dem urſprünglichen (transſcendentalen) Denken gegründet.

Der Grund jedes möglichen Syſtemes liegt in dem urſprünglichen Denken, das in einem Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen beſteht. Jedes ordentliche Syſtem, es begreiſe nun mehrere, oder wenigere Gedankenſphären, habe einen weiteren oder engeren Umfang, muß nach der Form des urſprünglichen Denkens beſtimmt ſeyn, und daher urſprünglich aus zwey Gegenſätzen, die in ihrer Entwickelung zwey coordinirte Reihen des Seyns ausmachen, und aus einem Mittelſatze, der in die zwey Gegenſätze zerfällt, dem ſie folglich als coordinirte Reihen ſubordinirt ſind, beſtehen. Durch den Mittelſatz werden die zwey Gegenſätze zu coordinirten Sätzen, die in einem gemeinſchaftlichen Grund ihr Beſtehen haben. Ohne dieſe Vermittelung würden ſie ſich ſelbſt gegenſeitig aufheben. Soll ihnen Realität zukommen, ſo müſſen ſie coordinirt, und eben darum einem dritten ſubordinirt ſeyn. Inſofern der Mittelſatz als der Punkt betrachtet wird, in welchem zwey coordinirte Sätze, die in ihrer Entwickelung zu Reihen von Sätzen werden, ihr Beſtehen haben, oder wodurch zwey Gegenſätze verbunden werden, heißt der Mittelſatz Grundſatz des ganzen Syſtems. So wie der Grundſatz beſtimmt wird, zerfällt er in zwey Gegenſätze. Jedes mögliche Syſtem, wenn es mit Ordnung errichtet ſeyn ſoll, muß ſich alſo auf zwey

Gegenſätze, die in einem dritten verbunden ſind, zurück führen laſſen. Wo urſprünglich mehrere Gegenſätze, als zwey ſind, da iſt zuverläſſig das Syſtem nicht ordentlich diſponirt; es ſind die Grenzen der einen Klaſſe von Begriffen mit denen einer andern vermengt. — So iſt es nun vollkommen begreiflich, wie ein Syſtem überhaupt entſteht. Jedes Syſtem iſt nämlich urſprünglich durch Triplicität — durch zwey Gegenſätze, die in einem dritten vereinigt ſind — beſtimmt. Dieſe Form jedes möglichen Syſtemes aber iſt in dem urſprünglichen Denken, daß ein Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen iſt, gegründet.

§. 67.

Auf dem Gebiete des Denkens iſt ein abſolutes Syſtem unmöglich.

Auf dem Gebiete des Denkens kommen wir nie auf ein abſolutes Syſtem, das heißt, auf ein ſolches, das kein höheres mehr vorausſetzte. Die Form jedes Syſtemes beſtehet urſprünglich in zwey Gegenſätzen, die durch einen dritten gleichgeſetzt werden müſſen. Der dritte Satz heißt in ſo fern Grundſatz.. Aber jeder Grunsſatz erfordert einen höhern Grund Es läßt ſich nach den Geſetzen des bloßen Denkens nie ein abſolut einfacher Punkt finden, bey dem man ſtehenbleiben könnte und müßte. Jeder denkbare Vereinigungspunkt iſt eine ſynthetiſche Einheit, die ins Unendliche fort immer neue Gegenſätze enthält, die vereiniget werden müſſen, und die daher das den-

kende Subjekt zur Aufſuchung höherer Vereinigungspunkte fortreißen. Jeder Vereinigungspunkt erſcheint, nachdem durch denſelben zwey Entgegengeſetzte verbunden worden ſind, wieder als ein Etwas, dem ein anderes Etwas entgegengeſetzt iſt; folglich bedarf derſelbe mit ſeinem Entgegengeſetzten eines neuen Vereinigungspunktes; dieſer wieder eines neuen, und ſo ins Unendliche fort.

In dem Ich alſo, als denkendem Subjekte liegt der Grund eines abſoluten Syſtemes nicht, ſondern vielmehr das Gegentheil. Dieſer liegt bloß in dem abſoluten Ich, oder in dem Ich, inſofern es als Vernunft, nicht als Verſtand, beſtimmt wird. Ein abſoluter Grund wird nicht urſprünglich gedacht, ſondern ſchlechthin geſetzt, als etwas, das abſolut ſeyn ſoll. Das Setzen eines abſoluten Grundes, wodurch erſt ein abſolutes Syſtem möglich wird, iſt ſo wenig ein Denken, daß es vielmehr allen Geſetzen des Denkens widerſpricht. Was aber dem Denken abſolut widerſpricht, kann kein Denken ſeyn.

§. 68.

Geſetz der Vernunft — im Gegenſatz gegen die Geſetze des Denkens.

Das Geſetz der Vernunft iſt den Geſetzen des Denkens geradezu entgegen geſetzt. Nach dem Geſetze der Vernunft ſoll alles Mannigfaltige nur Erſchei-

nung, und das Reale an ſich nur abſolute Einheit ſeyn. Nach den Geſetzen des Denkens ſoll jede Einheit ins Unendliche fort in neue Gegenſätze zerfallen, durch deren Verbindung immer neue Einheiten entſtehen. Das Reale iſt hier immer ein Mannigfaltiges, das, inſofern es als verbunden gedacht wird, eine ſynthetiſche Einheit ausmacht. Für das Denken giebt es kein ſchlechthin einfaches Geſetz, ſondern eine Sphäre von Geſetzen, durch Triplicität beſtimmt. Jeder Akt des Denkens muß in einem Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen beſtehen. Das Setzen, von dem ausgegangen wird, iſt nicht das Entgegenſetzen, und dieſes nicht jenes. Das Setzen wird beſtimmt durch das Entgegenſetzen, und umgekehrt. Man kann ſich weder der einen, noch der andern Handlungsweiſe einzeln, abſolut, und folglich ohne die andere bewußt werden. Folglich iſt keine abſolut, und an ſich möglich. Wir wollen das Setzen durch A, und das Entgegenſetzen durch C bezeichnen. Ich frage: Wie iſt A möglich? Man antwortet, durch C. Und wie iſt C möglich? Durch A. Dies iſt ein Zirkel, wodurch nichts begründet werden kann. Iſt das Setzen nur inſofern möglich, als zugleich entgegengeſetzt, und das Gegenſetzen, als zugleich geſetzt wird, ſo iſt keines von beyden möglich. Denkt man ſich dieſe Handlungsweiſen ſucceſſiv, ſo iſt ein Zirkel da. Jedes Setzen ſetzt ein Entgegenſetzen, und jedes Entgegenſetzen ein Setzen, als Grund ſeiner Möglichkeit voraus. Die Handlungsweiſe im Momente C ſoll ein Setzen ſeyn. Es kann nur als ein Setzen beſtimmt werden, inſofern im Momente B ein Entgegenſetzen vorausgieng. Aber wie konnte ich die Handlung im Mo-

mente B als ein Entgegenſetzen beſtimmen, ohne daß ich mir im Momente A eines Setzens bewußt war? Und das Bewußtſeyn von dieſem war wieder nicht möglich ohne ein vorhergegangenes Bewußtſeyn von einem Entgegenſetzen. So werde ich in einen ewigen Kreiſe herumgetrieben, ohne daß ich je auf einen feſten Punkt komme. Entſtehet alſo die Handlung des Setzens, und Entgegenſetzens ſucceſſiv, ſo iſt nie ein Bewußtſeyn von dem Einen, oder andern, und folglich gar kein Bewußtſeyn möglich, indem die Form des Bewußtſeyns darinn beſteht, daß es in ein Subjektives, und Objektives, in ein Setzen, und Entgegenſetzen, als coordinirte, nicht aber als ſubordinirte Handlungsweiſen, ſo daß eine aus der andern entſteht, zerfalle. Das Setzen, und Entgegenſetzen kann daher nicht als ſucceſſiv, ſondern beydes muß als zugleich vorkommend, oder als in Wechſelwirkung ſtehend, gedacht werden. Würden beyde Handlungsweiſen ſucceſſiv geſetzt, ſo würde im Momente C die Handlung verſchwunden ſeyn, die im Momente B ſtatt hatte; folglich würde keine auf die andere bezogen werden können. Sollen ſie auf einander beziehbar ſeyn, ſo müſſen ſie urſprünglich zugleich geſetzt worden ſeyn. Nur in der Reflexion kann man beyde trennen, und von der einen zur andern übergehen. Aber ſelbſt dieſes Trennen durch die Reflexion, und Abſtraktion iſt nicht abſolut, ſondern nur relativ. Sie werden nur auseinander geriſſen, inſofern ſie zuſammengehalten werden, und umgekehrt. Die Abſtraktion iſt nicht das abſolute Gegentheil von Reflexion, ſondern nur ein geringerer Grad derſelben, ſo wie kein Schatten das abſolute

Ge-

Gegentheil des Lichtes iſt. Die Abſtraktion iſt nur eine ſchwächere Reflexion, oder das *minus* derſelben. Das abſolute Ich, das die Reflexion, und Abſtraktion hervorbringt, iſt der eine, unwandelbare Punkt, der beyde Handlungen zuſammen, und zugleich auseinander hält, und an dem jede Succeſſion bis ins Unendliche fortläuft.

Werden aber die beyden Handlungsweiſen des Setzens, und Entgegenſetzens als ſolche, die zugleich entſtehen, betrachtet, ſo heben ſie ſich einander auf, wenn nicht zugleich eine dritte Handlungsweiſe ſtatt hat, worinn ſich die beyden erſten, als in ihrem gemeinſchaftlichen Mittelpunkte, durchdringen, und wodurch folglich die abſolute Entgegenſetzung aufgehoben wird. Es hat hier in Rückſicht auf dieſe drey Handlungsweiſen, wodurch das reflektirte Bewußtſeyn zu Stande kommt, daſſelbe Verhältniß, wie bey den Tönen, die einen vollſtändigen Accord ausmachen, ſtatt. Ich ſchlage z. B. C als Grundton an; das iſt eben das, was wir in Abſicht auf das Bewußtſeyn ein Setzen nennen. Mit den Grundtone C iſt zugleich ein anderer Ton, der C entgegengeſetzt iſt, nämlich E als die Terz von C gegeben. Dieſer entgegengeſetzte Ton wird mit dem Grundtone zugleich angeſchlagen. Das iſt in Beziehung auf das Bewußtſeyn die Handlung des Entgegenſetzens. Aber dieſe beyden entgegengeſetzten Töne müſſen durch einen dritten, die Quinte, die hier G iſt, vermittelt werden, wenn Harmonie entſtehen ſoll. Die Quinte wird zugleich mit dem Grundton, und der Terz angeſchlagen. Die Quinte iſt hier das, was in Anſehung des Bewußt-

ſeyns

ſeyns die Handlung des **Gleichſetzens** heißt. In der Quinte, als dem vermittelnden Tone durchdringen ſich der Grundton, und die Terz, und werden harmoniſch. Die **Oktave** iſt derſelbe Grundton, nur in einer höhern Potenz, durch welche er ſich duplicirt, und die Sphäre der Harmonie beſchließt. Aber es giebt keinen **abſoluten** Grundton; jeder Grundton kann wieder zu einem Tone werden, der dem Grundtone entgegen geſetzt iſt, und durch einen dritten demſelben gleichgeſetzt werden muß. Es iſt immer nur irgend ein Ton Grundton, inſofern man ihn dazu macht. Wir haben oben C als Grundton geſetzt. Aber es kann jeder andere Ton zum Grundton gemacht werden; und ſo ändert ſich auch der Charakter des C. Mache ich F zum Grundton, ſo iſt C die Quinte, oder der vermittelnde Ton zwiſchen F und A. Mache ich A *moll* zum Grundton, ſo iſt C die Terz und E die Quinte.

§. 69.

Es giebt auf dem Gebiete des Denkens kein abſolutes Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen.

Eben ſo iſt es in Anſehung des Bewußtſeyns mit dem Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen. Es giebt auf dem Gebiete des Denkens kein abſolutes Setzen, kein abſolutes Entgegenſetzen, und kein abſolutes Gleichſetzen. Was jetzt ein Setzen iſt, iſt, ſobald ich von einem andern Punkte ausgehe, ein Entgegen-

ſetzen, und wieder bey einem andern Verhältniß ein Gleichſetzen. Gehe ich von dem Punkte A aus, ſo wird A geſetzt, und C demſelben entgegengeſetzt. Aber ich kann auch von C ausgehen, und dann iſt C geſetzt, und A demſelben entgegen geſetzt. Endlich kann ich auch von B ausgehen, und dann iſt B nicht mehr ein Gleichſetzen, ſondern ein Etwas, das einem andern Etwas entgegengeſetzt iſt, und das demſelben durch ein Drittes gleichgeſetzt werden muß. Das Denken iſt immer ein anknüpfendes Handeln; aber die Anknüpfungspunkte ſind nicht fixirt; jeder Punkt iſt anknüpfend, und angeknüpft, beſtimmend, und beſtimmt, und umgekehrt. Was mir in einer Gedankenſphäre der erſte Punkt war, iſt mir in einer andern der zweyte, und wieder in einer andern der dritte. So wie es keinen abſoluten Anknüpfungspunkt giebt, kann es auch keine abſolute Sphäre der Gedanken (kein abſolutes Syſtem) geben. Jede Sphäre iſt durch eine höhere, und tiefere beſtimmt. Und da jede Gedankenſphäre in Triplicität beſtehet, ſo greift nach allen Richtungen hin eine Sphäre in die andere. In der Muſik iſt es gerade ſo. Es giebt keinen abſolut erſten, und abſolut letzten Ton. Ich mag einen Ton anſchlagen, welchen ich will, ſo theilt ſich derſelbe nach zwey Richtungen, und fliehet ſich gleichſam ſelbſt in den aufwärts- und abwärtsſteigenden Oktaven ins Unendliche fort. Durch jeden beliebigen Grundton iſt eine ganze Harmonie (Sphäre) von Tönen gegeben, von der zu immer neuen Harmonien bis ins Unendliche fort übergegangen werden kann. Wer ſtaunt nicht über den ſchöpferiſchen Geiſt eines Mozarts, der aus einer einzigen Grundharmonie, die ſich ihrer weſentli-

chen Form nach bey allen möglichen, ins Unendliche fortgehenden Modifikationen immer gleich bleibt, eine unendliche Mannigfaltigkeit der Melodie ſchöpft, und darſtellt?

§. 70.

Das nothwendige Denken, inſofern es nothwendig iſt, iſt immer harmoniſch, und ſyſtematiſch.

Das Denken iſt in Rückſicht auf die nothwendigen Geiſteshandlungen, die ſein Weſen ausmachen, immer harmoniſch, und ſyſtematiſch, ſelbſt bey den größten Verirrungen; denn es iſt weſentlich, und urſprünglich ſynthetiſch. Der menſchliche Geiſt kann durchaus bey Gegenſätzen nicht ſtehen bleiben; er ſucht ſie immer zu vermitteln, und vermittelt ſie wirklich durch irgend etwas, das er als Vereinigungsglied ſetzt. Inſofern iſt das Denken immer harmoniſch. Aber er kann, weil die Reflexion abſolut frey iſt, von dem eigentlichen Vermittelungsgliede, wodurch zwey Entgegengeſetzte gleich geſetzt werden ſollen, wegſehen, und das Vermittelungsglied aus einer höhern, oder tieferen Sphäre herausreißen, und es für dasjenige anſehen, wodurch eine Sphäre unmittelbar zu beſtimmen ſey. Es ſollen die Gegenſätze A und C vereinigt werden. Ehe ich noch das eigentliche Mittelglied kenne, ſetze ich nothwendig ein X, als ideales Mittelglied. Aber mit dieſem unbeſtimmten Setzen eines idealen Mittelgliedes kann ich mich nicht befriedigen.

digen. Ich ſuche das ideale Mittelglied in ein reales zu verwandeln, und *realiter* zu beſtimmen. Ich überſehe aber das, was unmittelbar zwiſchen A und C liegt, und verliere mich durch die freye Reflexion in entferntere Gedankenſphären. Ich glaube z. B. in F das Mittelglied zwiſchen A und C gefunden zu haben, und verbinde daher A C durch F. Daß ich, um Entgegengeſetzte zu verbinden, ein Mittelglied ſuchte, und ſetzte, darinne irrte ich nicht. Dieſes Verfahren iſt nothwendig harmoniſch. Daß ich aber durch die freye Reflexion das Mittelglied für A C aus entfernteren Sphären herausgriff, darinn irrte ich mich. Der Irrthum iſt aber leicht zu entdecken, ſo bald ich F genauer kennen lerne, und dann mit A C vergleiche. Ich werde dann merken, daß ich dieſe Gedankenſphäre unrichtig conſtruirte, und daß F in eine andere Sphäre gehöre.

Bey einer jeden unrichtigen Conſtruktion einer Gedankenſphäre äußert ſich eben ſo nothwendig ein gewiſſes Gefühl der Disharmonie des Geiſtes mit ſich ſelbſt, als wenn man zwey entgegengeſetzte Töne durch einen dritten Ton, der einer andern Sphäre von Tönen angehört, zu vermitteln ſucht, oder wenn man von einer Sphäre von Tönen in eine andere durch einen Sprung, ohne die nöthige Auflöſung, übergehet. Jede Sphäre von Tönen hängt an einer anderen durch eine dritte. Dieſe letztere iſt gleichſam die Brücke, wodurch man übergehen muß. Will ich nun die Brücke, die zwiſchen zwey entfernteren Sphären liegt, bey dem Uebergehen von einer beſtimmten Sphäre A zu der Sphäre C brauchen, ſo wird ſie nicht paſſen, und es wird

wird folglich dadurch kein Zuſammenhang von beyden vermittelt werden können.

Eben ſo iſt es mit dem Denken. Jede Gedankenſphäre hängt mit einer andern durch eine dritte, die zwiſchen beyden liegt, zuſammen. Setze ich etwas als Mittelglied von zwey beſtimmten Sphären, das entfernteren Sphären angehört, ſo entſtehet nothwendig Disharmonie des Geiſtes — Widerſpruch. Eben ſo entſtehet Widerſpruch, wenn ich zwey Glieder einer Sphäre, die einander coordinirt werden müſſen, einander ſubordinire. So muß das Subjektive, das Denken (das ideelle Seyn) dem Objektiven, der geſammten Natur (dem reellen Seyn) coordinirt, nicht aber Eines dem Andern ſubordinirt werden. Geſchieht das Letztere, ſo entſtehen die widerſprechenden Syſteme des transſcendenten Idealismus, und Realismus. Die Objektenwelt kann eben ſo wenig aus dem Denken, als das Denken aus der Objektenwelt erklärt werden. Beyde Reihen ſowohl des ideellen, als des reellen Seyns ſind einander coordinirt, und ſetzen daher ein höheres Princip voraus, in welchem ſie einander durchdringen, und aus dem ſie gleichſam ausgeſtrahlt werden. Der transcendentale Idealiſt ſtellt dieſes Princip beſtimmt auf, und deducirt daraus ſowohl das Denken, als das, was dem Denken gegenüber ſtehet, das Objektive, die geſammte Natur.

§. 71.

§. 71.

Zuſammenhang der Sphären nach allen Richtungen hin durch einen doppelten ſynthetiſchen Vereinigungspunkt.

Auf dem Gebiete des Denkens (das das eigentliche Gebiet der Sinnenwelt iſt) kommen immer bis ins Unendliche fort neue Gegenſätze zum Vorſcheine, die vereinigt werden müſſen. Jeder Gegenſtand des Denkens zerfällt immer in ein Subjektives und Objektives, in ein Inneres, und Aeußeres, oder in zwey einander entgegengeſetzte Glieder, die durch einen Mittelpunkt vereinigt werden müſſen, wodurch ſie einander coordinirt werden.

Das Geſetz, daß jeder Gegenſtand des Denkens in ein Subjektives, und Objektives zerfalle, gehet aus dem Ich ſelbſt aus. So wie ſich das Ich denkt, macht es ſich zum Subjekt, und Objekt. Es beſtimmt ſich als das Denkende, und als das Seyende, das gedacht wird.

Dieſes Geſetz trägt das Ich aus ſich ſelbſt heraus, und auf alle Gegenſtände des Denkens über, nur daß es demſelben in Abſicht auf ſelbſtloſe Objekte eine andere Form giebt. Das Subjektive bey einem ſelbſtloſen Objekt wird nicht als ein Denken, ſondern als ein bewußtloſes Beſtimmen, dem ein bewußtloſes Beſtimmtwerden, als Objektives, gegenüber ſtehet, beſtimmt. Jedes Objekt iſt beſtimmend, und beſtimmt zugleich. Das iſt nur mög-

lich, inſofern man nie auf etwas abſolut Letztes, und Erſtes kommt.

Auf dem Gebiete des Denkens werden alſo nothwendig zwey unendliche Reihen des Seyns geſetzt, die ſich einander fliehen, wovon die Eine abwärts, die Andere aufwärts ſteigt, wie in der Muſik jeder Grundton, den man ſetzen mag, in zwey entgegengeſetzte, ſich einander ewig fliehende Oktaven, wovon die eine ins Unendliche fort aufwärts, die andere abwärts ſteigt, ſich zertheilt. Aber jeder Gegenſtand des Denkens liegt in einer geſchloſſenen Sphäre von Gegenſtänden, wie jeder Gedanke eine geſchloſſene Sphäre von Gedanken beſchreibt. Die Reihe des reellen Seyns beſchreibt alſo nicht bloß eine ins Unendliche ſich hinziehende Linie der Länge nach, ſo daß ein abſoluter Punkt geſetzt würde, aus dem das reelle Seyn ausgienge, und in entgegengeſetzten Richtungen zwey einander ſich fliehende Reihen bildete. Der Punkt, aus dem das reelle Seyn ausgehet, muß vielmehr, wenn er nach den Geſetzen des Denkens beſtimmt werden ſoll, ſchon urſprünglich als eine ſynthetiſche, nicht abſolut einfache, Einheit betrachtet werden, die ſich nach drey Dimenſionen gleichſam ausſtrahlet, und folglich eine dreyfache Reihe, die ſich ins Unendliche fort hinziehet, bildet. Der ſynthetiſche Punkt, woraus die ganze Objektenwelt in der Erſcheinung urſprünglich hervorgehen ſoll, muß ſchon als eine geſchloſſene Sphäre betrachtet werden. Er iſt durch Triplicität zu beſtimmen, und beſtehet folglich aus zwey Punkten, die einander entgegengeſetzt, und durch einen Dritten gleich-

gleichgeſetzt ſind. So werden die zwey entgegengeſetzten Punkte einander coordinirt, und beſchreiben mit dem dritten eine geſchloſſene Sphäre.

Nur ſo wird die Materie, als den Raum nach drey Dimenſionen erfüllend, denkbar. Nur ſo beſchreibt jedes denkbare Objekt eine geſchloſſene Sphäre des Seyns, die in andere Sphären eingreift, und mit denſelben zuſammen hängt. Wird nämlich das Ganze als aus einem ſynthetiſchen, folglich ſchon eine Sphäre beſchreibenden Punkte ausgehend, und ins Unendliche, nach dem Grundgeſetze der Syntheſis, ſich ſphäriſch ausſtrahlend, gedacht, ſo läßt ſich durch die Reflexion das Ganze ins Unendliche fort in ein Mannigfaltiges von lauter zuſammenhängenden Sphären zertheilen, die nach dem durch Triplicität beſtimmten Geſetze der Syntheſis in einander eingreifen, ſo daß immer nach allen Richtungen hin zwey entgegengeſetzte Sphären, die durch eine dritte vereinigt, und folglich einander coordinirt ſind, vorkommen. In der ganzen Natur, ich mag aufwärts, oder abwärts ſteigen, iſt nach allen Richtungen hin alles coordinirt, und ſubordinirt zugleich, wodurch lauter zuſammenhängende Sphären gebildet werden.

Jede beſtimmte Mannigfaltigkeit (Klaſſe) von Sphären muß ſich zuletzt auf zwey einander entgegengeſetzte Glieder, die durch ein drittes coordinirt ſind, zurückführen laſſen. Aber jedes Vereinigungsglied bedarf wieder eines höheren Vereinigungsgliedes, um gedacht werden zu können. Denn es iſt demſelben immer ein anderes entgegengeſetzt; in Beziehung auf

dieſes hört es alſo auf, ein Vereinigungsglied zu ſeyn. Es wird demſelben coordinirt, ſobald ein höherer Vereinigungspunkt geſetzt wird. Dieſem iſt wieder ein anderer Vereinigungspunkt entgegengeſetzt; beyde müſſen daher wieder vereiniget werden, und ſo ins Unendliche fort.

So hängt Sphäre an Sphäre; der Vereinigungspunkt einer geſchloſſenen Sphäre iſt immer wieder der Anfangspunkt zu einer neuen Sphäre. Auf ein Abſolutes komme ich nach den Geſetzen des Denkens nie. Selbſt der Punkt, aus dem die ganze Natur hervorgehen ſoll, kann nur als ſynthetiſche, eine Sphäre bildende, keinesweges aber, als abſolute Einheit, gedacht werden, man mag nun dieſe ſynthetiſche Einheit aus einer Triplicität von Kräften, wie der dynamiſche, oder aus einer Triplicität von indecomponiblen Subſtanzen, wie der atomiſtiſche Naturaliſt behauptet, beſtehen laſſen.

Die ſynthetiſche Einheit iſt entweder real, oder ideal. Jene iſt die Natur, dieſe das Denken. Der Natur ſtehet das Denken gegenüber, und dem Denken die Natur. Dem Ich, als denkenden Subjekt, iſt die Natur, als ein Wirken, das kein Denken iſt, entgegen geſetzt. Daher nennt Fichte die Natur Nicht-Ich. Inſofern wir das Ich, als denkendes Subjekt, und die Natur, die jenem gegen über ſtehet, als wirklich, und doch nicht als auseinander hervorgehend ſetzen, folglich beyden eine eigne, nnd von dem andern unabhängige Realität zuſchreiben, müſſen

ſie

ſie betrachtet werden, als einander coordinirt. Sie ſetzen folglich ein höheres Princip, dem ſie beyde ſubordinirt ſind, voraus. Wenn ich daher über das Ich philoſophiren will, ſo kann ich eben ſo wenig bey dem Ich, als denkendem Subjekt ſtehen bleiben, als ich bey der Natur, als ſolcher, inſofern ſie als das geſetzt wird, das dem Denken gegenüber ſtehet, ſtehen bleiben kann. Denn das Seyn von beyden iſt ein coordinirtes, folglich einem höheren Princip ſubordinirtes Seyn. Sowohl das Denken, als die Natur, wenn ich auch beydes urſprünglich betrachte, iſt nur ein ſynthetiſcher, keineswegeſ aber ein abſoluter Punkt, der nicht weiter abzuleiten wäre.

§. 72.

Gattung, Art, Individualität. — Es giebt weder eine abſolute Gattung, noch abſolute Individualität. Alles Denkbare iſt Gattung, Art, uud Individualität zugleich.

Man mag auf dem Gebiete des Denkens aufwärts, oder abwärts ſteigen, ſo kommt man nie auf etwas abſolut Erſtes, oder abſolut Letztes. So wie man Entgegengeſetzte verbindet, und daraus eine ſynthetiſche Einheit macht, ſo findet man in den Endpunkten jeder auf dieſe Art zu Stande gebrachten ſynthetiſchrn Einheit wieder neue Gegenſätze, die durch etwas Höheres verbunden werden müſſen, und kommt bey dem aufſteigenden Denken nie auf einen abſoluten

ten Punkt, der, als ſchlechthin einfach, keine Gegenſätze, die zu vereinigen wären, enthalten kann. Eben ſo iſt es bey dem abwärts ſteigenden Denken, das analytiſch, oder antithetiſch iſt. Wenn ich eine Einheit zergliedere, ſo erhalte ich neue Einheiten, die in jener lagen; dieſe laſſen ſich wieder zergliedern, und ſo entſtehen wieder neue Einheiten, und ſo ins Unendliche fort.

Die Einheit, von der ich beym Zergliedern ausgehe, heißt in Beziehung auf die Einheiten, in die jene unmittelbar zerfällt, Gattung, und die letzteren heißen Arten. Werden die Arten wieder zergliedert, ſo heißen die neuen Einheiten, die daraus entſtehen, in Beziehung auf die Gattung, und Arten, woraus ſie unmittelbar entwickelt werden, Individuen. Aber alle dieſe Begriffe drücken bloß ein wandelbares Verhältniß aus, und ſind an ſich gar nicht fixirt. Sie ſind nur inſofern fixirt, als ich ſie fixirt habe. Es giebt an ſich weder eine abſolute Gattung, noch eine abſolute Art, noch ein abſolutes Individuum. Daſſelbe Etwas iſt theils Gattung, theils Art, theils Individuum, je nachdem der Standpunkt iſt, von welchem aus ich es betrachte. Alle dieſe Formen, unter welchen mir ein Etwas erſcheint, ſind mein eignes Produkt, und nichts an ſich.

Alles, was gedacht werden ſoll, iſt nach Geſetzen des Denkens beſtimmt, und beſtimmend zugleich. Inſofern etwas beſtimmt iſt, kann es nicht, als Gattung, betrachtet werden. Ich muß

hier

hier einen Grund des Beſtimmtſeyns ſuchen. Das Beſtimmte, als ſolches, hängt von einem höheren Etwas ab. Da nun das Idividuum unmittelbar abhängt von der Art, die Art aber von der Gattung, ſo iſt das Beſtimmte, Abhängige, entweder Individuum, oder Art, ſo wie die Beziehung beſchaffen iſt, nach welcher ich es betrachte. Habe ich zugleich zwey höhere Glieder, von denen es zunächſt abhängt, im Auge, ſo iſt das Bezogene Individuum. Das nächſte Glied des Bezogenen heißt Art; das höhere, von dem es mittelbar abhängt, iſt ſeine Gattung. Beziehe ich es aber nur auf das Glied, von dem es unmittelbar abhängt, ſo iſt es das Bezogene, nicht mehr Individuum, ſondern Art. Jeder Gattungsbegriff hängt wieder von etwas Höherem ab; denn die aufwärts ſteigende Reihe des Denkens iſt nie geſchloſſen; man kommt durch das bloße Denken nie auf etwas abſolut Höchſtes. Inſofern nun ein beſtimmter Gattungsbegriff als unmittelbar von etwas Höherem abhängig betrachtet wird, hört er auf Gattungsbegriff zu ſeyn, und iſt die Art des Seyns von einem höheren Gliede, und iſt einer andern Art des Seyns von demſelben Gliede coordinirt, und mit derſelben dem höheren Gliede ſubordinirt. Wird nun das höhere Glied wieder abhängig gedacht von einem höheren, ſo wird das, was anfangs in Beziehung auf tiefer liegende Glieder als Gattung, und dann in Beziehung auf ein unmittelbar höheres Glied als Art beſtimmt wurde, nun zu einem Individuum, nämlich in Beziehung auf das dritte Glied aufwärts, von dem es abhängt.

§. 73.

Verhältniß der Begriffe — Gattung, Art, Individualität — bey dem aufwärtsſteigenden Denken.

Wir wollen in aufſteigender Reihe die Glieder F, E, D, C, B, A ſetzen. Betrachte ich nun F, ſo iſt mirs theils Individuum, theils Art, theils Gattung, je nachdem ich es beziehe. Beziehe ich es bloß auf E, und abſtrahire nicht bloß von den höheren, ſondern auch tieferen Gliedern, ſo iſt es eine beſtimmte Art des Seyns von E, der eine andere Art des Seyns gegenüber ſtehen, und coordinirt ſeyn muß. Beyde Arten des Seyns ſind dem E als dem Mittelpunkt, wodurch ſie vereiniget werden, ſubordinirt. E iſt nach dieſer Beziehung die Gattung von F, und dem andern Etwas, das als gemeinſchaftliche Art dem F coordinirt, und dem E ſubordinirt iſt. Beziehe ich aber F nicht bloß auf E, ſondern auch auf D, ſo iſt F in Beziehung auf D eine Art der Art des Seyns, d. h. ein individueller Begriff von D, oder eine beſtimmte Art des Seyns von D in zweyter Potenz. Die beſtimmte Art des Seyns von D in erſter Potenz iſt nämlich E. E iſt ein unmittelbares Merkmal von D; F aber ein unmittelbares Merkmal von E, folglich ein mittelbares Merkmal von D. Ein Merkmal des Merkmales von einem Etwas iſt in Beziehung auf daſſelbe ein individueller Begriff. Die Individualität von einem Etwas iſt um ſo beſtimmter und vollſtändiger, je höher das Etwas ſtehet, auf das die

Indi-

Individualität bezogen wird. F bezogen auf C iſt ſchon eine beſtimmtere Individualität, als wenn es auf D bezogen wird. F iſt hier eine beſtimmte Art des Seyns von einem Etwas in der dritten Potenz. Die Individualität iſt noch beſtimmter, wenn F auf B bezogen wird, und ſo weiter. Die Potenzirung der Individualität gehet ins Unendliche fort; und kommt nie auf einen Punkt, wo alles Individualiſiren aufhörte, oder wo ein individueller Begriff nicht auf etwas noch Höheres bezogen, und daher noch mehr individualiſirt werden könnte.

§. 74.

Verhältniß derſelben Begriffe bey dem abwärts ſteigenden Denken.

Abſtrahire ich aber von den höheren Gliedern, von denen F abhängt, und reflektire auf das, was ſich F ſelbſt abhängig macht, ſo iſt es weder Individuum, noch Art, ſondern Gattung. Als Gattung iſt F beſtimmend. F zerfällt unmittelbar in zwey Arten des Seyns; dieſe zerfallen wieder in neue Arten, die in Beziehung auf F Individuen ſind. Dieſes Zerfallen in Arten und Individuen geht ins Unendliche fort. Jede Art, und jedes Individuum werden wieder zu einer Gattung in Rückſicht auf das, was unmittelbar unter ihnen ſteht. Die Gattungen gehen in Arten, die Arten in Individuen (in Beziehung auf die Gattung) und die Individuen wieder in Gattungen über.

Jede Sphäre des Seyns auf dem Gebiete des Denkens iſt beſtimmt durch den Begriff von Gattung, von Arten, und Individuen, folglich durch Triplicität. Aber es iſt in dieſen Begriffen durchaus nichts fixirtes. Kein Gegenſtand des Denkens iſt an ſich Gattung, Art, Individuum; es hängt immer von meinem freyen Denken ab, ob er Gattung, Art, oder Individuum iſt. Er iſt immer nur das, was ich nach dem verſchiedenen Standpunkte, den ich nehme, aus ihm mache — Gattung, oder Art, oder Individuum. Jedes mögliche Objekt liegt in der Mitte zwiſchen zwey Gliedern, zwiſchen einem höheren und tieferen Gliede. In Beziehung auf das höhere Glied, von dem es unmittelbar abhängt, iſt es eine beſtimmte Art des Seyns, das dem höheren zukommt. Wird es aber auf ein noch höheres Glied bezogen, das das dritte in aufſteigender Reihe iſt, ſo wird das Objekt, von dem man ausgieng, z. B. das Objekt F in Beziehung auf D ein Individuum. D iſt hier die Gattung, die zunächſt in zwey beſtimmte Arten zerfällt; wird nun eine dieſer Arten, z. B. E, wieder beſtimmt durch eine neue Art, der eine andere Art gegenüberſtehet, z. B. durch F, ſo iſt F der individuelle Begriff von D. Aber F hängt auch zuſammen mit einem tieferen Gliede, mit G; von G hängt wieder ab H. In In Rückſicht auf dieſe tieferen Glieder iſt F Gattung. Als Gattung zerfällt es unmittelbar in zwey verſchiedene, einander coordinirte Glieder, als die beſtimmten Arten des Seyns, deren Eine G iſt; G zerfällt wieder in zwey Arten des Seyns, wovon die Eine H iſt. H iſt in Beziehung auf F ein Individuum; es iſt die beſtimmte Art der beſtimmten Art des Seyns von F.

§. 75.

Nähere Beleuchtung dieſer Sätze, durch den Begriff Sehen.

Wir wollen dieſe Sätze durch ein Beyſpiel erläutern. Es iſt mir der Begriff Sehen in Beziehung auf den Menſchen gegeben. Es fragt ſich: iſt dieſer Begriff ein Gattungs- oder Art- oder Individualitäts-Begriff? Er iſt an ſich gar nicht fixirt, folglich, weder Gattung, noch Art, noch Individualität. Es kommt blos auf den Standpunkt an, von dem aus ich ihn betrachte; er iſt immer nur das, wozu ich ihn mache. Ich kann dieſen Begriff auf doppelte Art beſtimmen, entweder inſofern ich mit dem Denken aufwärts, oder abwärts ſteige; denn er liegt zwiſchen höheren, und tieferen Gliedern. Will ich ihn nun durch ein aufwärts ſteigendes Denken beſtimmen, ſo muß ich das nächſte Glied aufſuchen, von dem er abhängt. Er iſt eine beſtimmte Art des Seyns von einem Etwas. Dieſes Etwas iſt der ſinnliche Charakter des Menſchen überhaupt, dem der überſinnliche gegenüber ſtehet. Das Sehen iſt eine beſtimmte Art des Afficirtwerdens, als des ſinnlichen Charakters des Menſchen, der aber unzertrennlich verbunden iſt mit der Kraft des Selbſtafficirens, die urſprünglich überſinnlich iſt. Ich kann mir eines beſtimmten Afficirtſeyns, z. B. des Sehens, nur inſofern bewußt werden, als ich mich über alles Afficirtſeyns erhebe, und mir einen Zuſtand anmuthe, wo weder ein Afficirtſeyn, noch ein Beſtimmen, das auf ein Afficirtſeyn gehet, ſondern nur reines Selbſtbe-

ſtimmen ſtatt haben ſoll. Das, worinn ein ſinnlicher, und überſinnlicher Charakter unzertrennlich vereinigt iſt, iſt der Menſch. Der Begriff Menſch iſt alſo hier als Gattungsbegriff zu betrachten, der in zwey beſtimmte Arten des Seyns, des ſinnlichen, und überſinnlichen, zerfällt; eine beſtimmte Art dieſer beſtimmten Arten des ſinnlichen, und überſinnlichen Seyns iſt der Begriff Sehen. Dadurch wird der Begriff Menſch nicht bloß beſtimmt als das Subjekt eines Afficirtſeyns, und Selbſtafficirens überhaupt, ſondern als eines beſtimmten Afficirtſeyns, das zugleich ein Selbſtafficiren iſt, des Sehens, dem ein anderes Afficirtſeyn, und Selbſtafficiren, z. B. das Hören, gegenüber ſtehet. Das Sehen iſt alſo in Beziehung auf den Begriff Menſch ein individueller Begriff.

Aber dieſer Begriff wird auch Gattungsbegriff, inſofern ich von ihm wieder andere Begriffe abhängen laſſe. Ich ſehe z. B. rothe, oder nicht rothe Farbe. Das Rothe wird wieder beſtimmt; es iſt entweder hochroth, oder nicht. Dieſe letztere Beſtimmung iſt in Abſicht auf das Sehen individuell, nicht bloß ſpecifiſch. Nur durch die individuelle Beſtimmung iſt eine Gedankenſphäre im herabſteigenden Denken geſchloſſen; ſo wie jede individuelle Beſtimmung im aufwärts ſteigenden Denken vermittelſt der ſpecifiſchen Beſtimmung bis zum Gattungsbegriffe reducirt werden muß. Denn jeder Gedanke iſt abwärts und aufwärts durch Triplicität von Gedanken beſtimmt. Jeder Gattungsbegriff iſt nur durch die individuelle Beſtimmung, ſo wie dieſe nur durch den Gattungsbegriff beſchloſſen.

§. 77.

§. 76.

Es giebt keinen ſchlechthin einfachen Begriff, ſondern jeder Begriff hängt nach allen Richtungen hin mit andern Begriffen zuſammen, in Beziehung auf welche er theils Gattung, theils Art, theils Individualität iſt.

So hängt auf dem Gebiete des Denkens aufwärts, abwärts, und ſeitwärts, eine Gedankenſphäre an der andern, bis ins Unendliche fort, ohne daß man je nach irgend einer Richtung hin auf einen ſchlechthin einfachen, und abſoluten Punkt kommt, wodurch das ganze Syſtem der Sphären geſchloſſen wäre. Jeder mögliche Gedanke beſchreibt nothwendig eine Sphäre, und es giebt keinen abſolut einfachen Begriff. Denn jeder Gedanke zerfällt nach dem Grundgeſetze des Bewußtſeyns in zwey entgegengeſetzte Glieder, die nur durch einen Mittelpunkt gleichgeſetzt werden können. Die entgegengeſetzten Glieder, die durch den Mittelpunkt einander coordinirt werden, zerfallen, jeder für ſich beſonders, wieder in neue Entgegengeſetzte, die wieder ihren Mittelpunkt haben; und die Mittelpunkte in gerade fortlaufender Linie bilden ebenfalls aufwärts und abwärts eine Sphäre, die immer durch eine Triplicität von Punkten beſchloſſen iſt, deren jeder theils Gattungs- theils Art- theils Individualitätsbegriff iſt, je nachdem der Standpunkt iſt, den ich bey meiner Beziehung nehme. Jede Sphäre aber, die ich bilde, muß eine generiſche, ſpecifiſche, und individuelle Beſtimmung zugleich haben. Nur

durch dieſe dreyfache Beſtimmung iſt ein Etwas für ſich beſchloſſen. Aber kein Gedanke iſt eine abſolut geſchloſſene Sphäre; ſondern hängt aufwärts, abwärts, und ſeitwärts von andern Sphären bis ins Unendliche fort ab.

§. 77.

Man kann nicht von dem Denken, als der Urhandlung des menſchlichen Geiſtes ausgehen. — Das Reale, durch Vernunft beſtimmt.

Wäre die urſprüngliche Geiſteshandlung ein bloßes Denken, ſo würde für uns die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen durchaus unmöglich ſeyn. Nach den Geſetzen des Denkens hängt jede mögliche Realität von einer höhern Realität ab. Die Abhängigkeit iſt aber der Charakter des Sinnlichen. Durch das bloße Denken würden wir alſo nie aus dem Gebiete des Sinnlichen herauskommen. Jedes denkbare Etwas iſt eine bloß ſynthetiſche, keinesweges aber eine abſolute Einheit. Jede ſynthetiſche Einheit aber zerfällt ins Unendliche fort in Endpunkte, die einander entgegengeſetzt ſind, und daher durch eine höhere Syntheſis vereinigt werden müſſen. Da das Denken ein ewiges Anknüpfen eines Etwas an ein anderes Etwas durch ein Drittes iſt, ſo iſt ein abſoluter Punkt, bey dem kein Anknüpfen durch ein Höheres mehr ſtatt haben kann, den Geſetzen des Denkens abſolut entgegengeſetzt, nach welchen immer nur ſynthetiſche Einheiten bis ins Unendliche fort ſtatt haben ſollen.

Und dennoch fühlen wir auch in den Funktionen des Denkens einen unwiderſtehlichen Drang nach einem abſolut einfachen Punkt, von dem alles ausgehen, und zu dem alles zurückkehren ſoll, und wodurch ſelbſt das Denken beſtimmt wird. Dieſem abſoluten Gefühle gemäß ſoll das Reale urſprünglich nur abſolute Einheit ſeyn, die wir durch das Denken zu erreichen ſtreben, um uns daraus die, ins Unendliche nach allen Richtungen hin ſich ziehenden, Sphären von ſynthetiſchen Einheiten erklären zu können. Wir ſetzen ſchlechthin, allen Geſetzen des Denkens zuwider, daß alles Reale urſprünglich abſolute Einheit, oder abſolut überſinnlich ſeyn ſoll. Das Ueberſinnliche ſoll ſchlechthin ſeyn, weil es ſeyn ſoll. Jede ſynthetiſche Einheit, folglich auch das ganze unermeßliche Syſtem von ſynthetiſchen Einheiten ſoll nur eine Erſcheinung, keineswegs aber etwas an ſich ſeyn. Das Ur-Reale, als das eizige an ſich, ſoll abſolute Einheit, keine Syntheſis ſeyn.

Das iſt das abſolute Geſetz der Vernunft, wovon alles Denken abhängt. Es iſt gleichſam die Schwerkraft, die unſer Denken von Syntheſis zu Syntheſis, von Sphäre zu Sphäre fortreißt, und nie ſtille ſtehen läßt. Warum bleiben wir denn bey keiner Syntheſis ſtehen? Weil wir in jeder Syntheſis noch entgegengeſetzte Endpunkte bemerken, die wir bloß inſofern zu vereinigen ſtreben, als wir, durch Vernunftinſtinkt getrieben, abſolute Einheit, als das an ſich Wahre, und Reale, fodern. So lange wir noch Entgegenſetzung bemerken, iſt das Ziel, das ſich die Vernunft ſetzt, und wodurch das Denken gleichſam beſeelet

let wird, noch nicht erreicht. Das Reale, durch die Vernunft beſtimmt, iſt weder Gattung, noch Art, noch Individuum — alle dieſe Beſtimmungen kommen nur der ſynthetiſchen Einheit zu — ſondern es iſt über jeden möglichen Begriff erhaben; es iſt ſchlechthin abſolute Einheit, die nicht gedacht, oder begriffen werden kann; ſondern die abſolut geſetzt wird, als das, was allen Geſetzen des Denkens zuwider, ſchlechthin ſeyn ſoll. Das eigentliche Reale iſt durch keine einzige Kategorie beſtimmbar; denn es iſt das abſolute Gegentheil von allem dem, was durch die Kategorien beſtimmt wird.

§. 78.

Unmöglichkeit der Beſtimmbarkeit des Realen an ſich durch die Kategorie der Quantität.

Nach der Kategorie der Quantität iſt jeder denkbare Gegenſtand eine Einheit, der eine andere Einheit gegenüber ſtehet, oder entgegengeſetzt iſt; beyde Einheiten müſſen durch eine Dritte vereinigt werden. Inſofern bloß auf die Einheit, von der man ausgehet, und die beſtimmt werden ſoll, reflektirt, und von der ihr zunächſt entgegengeſetzten Einheit, und dem Vereinigungsgliede beyder abſtrahirt wird, iſt ein Bewußtſeyn von Einheit da. Wird aber zugleich auf die ihr gegenüberſtehende Einheit reflektirt, ſo wird das Bewußtſeyn von Vielheit erzeugt. Wird endlich auch darauf geſehen, daß immer zwey einander entgegengeſetzte Einheiten (Vielheit) durch eine Drit-

Dritte vereinigt werden müſſen, ſo entſtehet daraus das Bewußtſeyn von Allheit. Zwey Entgegengeſetzte durch ein Drittes vereinigt geben den Begriff von Allheit, von einer geſchloſſenen Sphäre. Jeder denkbare Gegenſtand iſt Einheit, Vielheit, und Allheit zugleich. Denn auf dem Gebiete des Denkens iſt jede Einheit ſynthetiſch (ein verbundenes Ganzes, das aus zwey Entgegengeſetzten, und einem Vereinigungspunkte beſtehet).

Das Reale an ſich, nach dem Geſetze der Vernunft beſtimmt, iſt keine Einheit, der eine andere Einheit gegenüber ſtehet, und die mit derſelben durch eine dritte Einheit verbunden wird. Das Reale an ſich iſt daher weder einem andern Etwas entgegengeſetzt, noch ihm durch ein Drittes gleich. Es iſt abſolute Einheit, die mit der ſynthetiſchen Einheit, und der dadurch beſtimmten Vielheit, und Allheit gar keinen Berührungspunkt hat. In Rückſicht auf das Reale an ſich, durch die Vernunft beſtimmt, fallen alle Quantitätsunterſchiede weg. Einheit, Vielheit, Allheit ſind hier abſolut identiſch. Alles iſt hier ſchlechthin Eins, und das ſchlechthin Eine iſt Alles in allem.

§. 79.

Unbeſtimmbarkeit des Realen an ſich durch die Kategorie der Qualität.

Nach der Kategorie der Qualität iſt jeder denkbare Gegenſtand Realität (ein gewiſſer Inbegriff

 von

von Empfindungen; oder in objektiver Rückſicht von empfindbaren Eigenſchaften), der eine andere Realität entgegengeſetzt iſt, die daher in Beziehung auf jene Negation heißt. So iſt der Empfindung der Wärme die der Kälte entgegengeſetzt. Die Empfindung der Kälte iſt eben ſowohl etwas Reales, als die Empfindung der Wärme. Aber ſie iſt von einer andern Beſchaffenheit, als die Letztere; ſie iſt, wenn man von der Empfindung der Wärme, als dem Erſten ausgehet, das *minus* derſelben. Kälte iſt nicht das abſolute Gegentheil von Wärme, ſondern nur ein merklich geringerer Grad von Wärme.

Auf dem Gebiete des Denkens iſt alſo jede Realität limitirt durch eine entgegengeſetzte; jede Realität iſt zugleich Negation von einem andern Etwas. Es ſind mir z. B. die Realitäten A und C gegeben. Es fragt ſich, welche von dieſen beyden Realitäten poſitiv, und welche negativ ſey? Es iſt keine an ſich poſitiv, oder negativ; ſondern jede wird nur poſitiv, oder negativ, inſofern ich ſie dazu mache. Es kommt darauf an, von welcher dieſer Realitäten ich zuerſt ausgehe, welches ganz von meiner Willkühr abhängt. Setze ich A zuerſt, ſo iſt C in Beziehung auf A Negation. C iſt zwar auch Realität, aber nicht die Realität, die durch A geſetzt wird. Gehe ich aber von C aus, ſo iſt A in Beziehung auf C Negation; A iſt das Entgegengeſetzte von C. Aber weder A noch C iſt das abſolute Gegentheil von dem andern, ſondern nur Limitation (Begränzung). A iſt limitirt durch C, heißt nicht: A wird durch C aufgehoben, ſondern es wird nur beſtimmt als eine von C

verſchiedene Realität; und umgekehrt. A wird weder einſeitig durch C, noch C einſeitig durch A begränzt; ſondern die Begränzung iſt wechſelſeitig, wenn A und C wirklich ſeyn ſollen. Inſofern ſie einander wechſelſeitig begränzen, ſind ſie einander coordinirt, und folglich einem Dritten ſubordinirt. So ſind die Empfindungen der Wärme, und Kälte einander coordinirt, und dem Gattungsbegriffe, Empfindung überhaupt, ſubordinirt.

Jeder denkbare Gegenſtand iſt ein gewiſſer Inbegriff von Empfindungen, dem ein anderer Gegenſtand, als ein Inbegriff von andern Empfindungen, die jedoch mit jenen einen Berührungspunkt gemein haben, entgegengeſetzt iſt. So iſt mir das Objekt, das ich Birnbaum nenne, ein gewiſſer Inbegriff von Empfindungen, eben ſo, wie das, was ich Apfelbaum nenne. Ich ſetze das Zweyte dem Erſten entgegen, und verbinde beydes durch den Begriff Baum überhaupt, der in Beziehung auf die beyden Entgegengeſetzten, die dadurch vereinigt werden ſollen, Gattungsbegriff iſt. Setze ich nun einen beſtimmten Birnbaum, ſo wird der Begriff, Baum überhaupt, individualiſirt. Nur durch die Individualiſirung (die unmittelbare Beſtimmung einer Art) wird immer eine Sphäre des Denkens für ſich beſchloſſen, obgleich an dieſelbe wieder andere Sphären bis ins Unendliche fort angeknüpft werden.

Das abſolut Reale iſt auf keine Art durch die Kategorie der Qualität zu beſtimmen. Denn es iſt zum erſten weder ein beſtimmter Inbegriff von

Empfindungen, noch die Totalität des Empfindbaren überhaupt; es iſt vielmehr über alles, was Empfindung, oder Gefühl heißt, über die ganze, ins Unendliche ſich hinziehende, Sphäre der Objekte, die, als ſolche, ohne Empfindung nicht gedacht werden können, weil ſie nichts anders ſind, als die beſtimmten Syntheſen unſerer Empfindungen — erhaben.

Eben ſo wenig iſt dem abſolut Realen eine andere Realität entgegengeſetzt, oder gleich. Wäre ihm eine andere Realität entgegengeſetzt, ſo müßte eine höhere Realität geſetzt werden, wodurch die beyden Entgegengeſetzten vereinigt würden, weil ſie ſich ſonſt, als abſolut entgegengeſetzt, einander wechſelſeitig aufheben müßten. Aber dann verlöhre das, was als abſolut real geſetzt iſt, den Charakter der Abſolutheit; es wäre mit ſeinem Entgegengeſetzten einem höheren Etwas ſubordinirt. Was aber noch ſubordinirt iſt, kann das abſolut Reale nicht ſeyn.

Aus eben dem Grunde kann es auch keinem andern Etwas coordinirt, oder durch daſſelbe limitirt ſeyn. Es iſt ferner weder poſitiv, noch negativ. Denn alles Poſitive iſt in gewiſſer Rückſicht negativ, und alles Negative wieder poſitiv. Das Poſitive, und Negative beſchreibt einen Zirkel, in dem nichts an ſich fixirt iſt. Es kommt immer darauf an, von welchem Punkte ich ausgehe, um beſtimmen zu können, was poſitiv, oder negativ iſt. In einem Zirkel iſt Eins Alles, und Alles iſt Eins. Jede Beſtimmung hängt hier von meiner Willkür ab.

Wenn ein Punkt, als nach allen Seiten ſich ausſtrahlend gedacht wird, und eine beſtimmte Sphäre beſchreibt, ſo fällt an ſich aller Unterſchied von Länge, Breite, und Tiefe weg. Was ich unter einer gewiſſen Bedingung Länge nenne, iſt unter einer andern Bedingung Breite, unter einer dritten Tiefe; eben ſo verhält ſich die Sache mit dem, was ich Breite, und Tiefe nenne. Dehne ich nun die Sphäre ins Unendliche aus, ſo giebt es, inſofern die Sphäre, als unendlich geſetzt iſt, gar keinen Mittelpunkt derſelben; denn dieſer iſt nur beſtimmbar durch eine beſtimmte Peripherie. Der Mittelpunkt einer unendlichen Sphäre liegt überall, und nirgends. Die begränzte Linie A——C hat einen Mittelpunkt, der ſich genau beſtimmen läßt. Aber eine ſchlechthin unbegränzte Linie kann keinen Mittelpunkt haben, inſofern ſie als ſchlechthin unbegränzt geſetzt wird, folglich nicht entſtanden durch eine ins Unendliche fortlaufende Addition von Punkten. Wo liegt an ſich der Mittelpunkt in dem unendlichen Raum, und in der unendlichen Zeit? Ueberall, und nirgendwo. Jeder mögliche Mittelpunkt iſt das Produkt meiner freyen Thätigkeit. So wie ich aber einen Mittelpunkt ſetze, ſetze ich nothwendig eine begränzte Sphäre, die ſich freylich ins Unendliche fort erweitern läßt, aber nie unendlich wird. So wie jeder Mittelpunkt mein eignes Produkt iſt, ſo ſind auch die demſelben entgegengeſetzten Endpunkte, die die Sphäre deſſelben beſchreiben, mein eignes Produkt, und nichts an ſich. Ich hätte jeden entgegengeſetzten Endpunkt zum Mittelpunkt machen können.

§. 80.

Alles Entgegenſeyn iſt nur Erſcheinung. Das Reale an ſich iſt ſchlechthin Eins.

Es giebt an ſich kein Entgegenſeyn. Ein äuſſerſt wichtiger Satz, der der Grund aller Beruhigung für den Menſchen iſt! Nur auf einem tieferen Standpunkte, auf dem die Reflexion ſtehet, die immer an ein dreyfaches Gegebenſeyn, nämlich an das eines Mittelpunktes, und zwey entgegengeſetzter Endpunkte gebunden iſt — nur hier hat ein Entgegenſeyn ſtatt. Auf dem höchſten Standpunkte der Vernunft iſt nicht ſowohl alles Harmonie — denn dieſe iſt wieder nichts anders, als eine Syntheſis von Entgegengeſetzten, die ins Unendliche fort an andern Syntheſen hängt — ſondern alles iſt ſchlechthin Eins, nur Ein und derſelbe Ton, die nur durch mannigfaltige Verſetzung, und Entgegenſetzung theils disharmoniſch, theils harmoniſch wird, und unzählige Sphären beſchreibt.

Armer Sterblicher! du fürchteſt die Natur, indem du ſie dir als entgegengeſetzt anſiehſt. Aber wie iſt ſie denn dir entgegengeſetzt? Nur inſofern, als du ſie dir entgegengeſetzt haſt. Die Entgegenſetzung iſt dein eignes Produkt, iſt bloße Erſcheinung, zwar nothwendig auf dem Reflexionspunkte, und inſofern keine Täuſchung; aber in den Augen der Vernunft iſt alles Entgegenſeyn ſchlechthin nichts. Alſo iſt auch die ganze Natur, inſofern du ſie als an ſich dir entgegengeſetzt anſieheſt, ſchlechthin nichts.

Als

Als entgegengeſetzt iſt ſie dein eignes Produkt. In eben dem Momente, als du dich zum reflektirten Bewußtſeyn erhebſt, oder dich zum denkenden Subjekt machteſt, oder den erſten Akt des Denkens producirteſt — welches hier lauter identiſche Sätze ſind — mußteſt du das abſolut Reale, das an ſich nur ſchlechthin Eins iſt, in zwey entgegengeſetzte Reihen des Seyns, des Subjektiven, und Objektiven, des Ich, und Nicht-Ich, des denkenden Subjektes, und der demſelben gegenüber ſtehenden Natur trennen, und zugleich einen Mittelpunkt unter der Form der Ichheit — ein ſchlechthin abſolutes Weſen (Gott) ſetzen, um die beyden entgegengeſetzten Glieder — das Ich, als denkendes Subjekt, und das Nicht-Ich, als das Objekt des Denkens — zu vereinigen. Es kann abſolut nicht gedacht werden ohne Entgegenſetzung, und Gleichſetzung. So wie ein Etwas geſetzt wird, wird demſelben zugleich ein anderes Etwas entgegengeſetzt, und beydes wird durch ein Drittes gleichgeſetzt.

Das Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen iſt urſprünglich das Geſchäft der produktiven Einbildungskraft. Man kann dieſes zuſammengeſetzte Verfahren das urſprüngliche, transſcendentale Denken nennen, das immer eine Sphäre des Handelns, durch Triplicität beſtimmt, beſchreibt. Auf dem Reflexionspunkte erſcheint das Ganze als ein Seyn, Entgegenſeyn, und Gleichſeyn. Man weiß hier nicht, daß dieſe ganze Sphäre des Seyns urſprünglich ein bloßes Produkt der Einbildungskraft ſey, die an ſich nichts anders iſt als das transſcen-

dentale Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen. Was alſo ein bloßes Produkt deines Geiſtes iſt, erſcheint dir auf dem Reflexionspunkte als ein, ohne alles dein Zuthun vorhandenes Seyn. Durch den Mittelpunkt, den du nach dieſem urſprünglichen Verfahren der produktiven Einbildungskraft ſetzeſt, werden die entgegengeſetzten Glieder nie abſolut identiſch. Der Mittelpunkt iſt folglich ſelbſt immer nur eine ſynthetiſche, keineswegs aber abſolute Einheit. Als ſynthetiſche Einheit enthält er bis ins Unendliche fort Gegenſätze, die zu vereinigen ſind. Man kommt nach den Geſetzen des Denkens nie auf einen abſolut einfachen Punkt, durch den alle Widerſprüche gelöſet wären.

Nur inſofern du, allen Geſetzen des Denkens zuwider, das Reale urſprünglich als abſolut Eins ſetzeſt, und betrachteſt, hört alles Entgegenſeyn auf, etwas an ſich Reales zu ſeyn. Das, was dem idealen, und realen Seyn (dem Ich, als denkendem Subjekte, und der Natur, als dem Objekte des Denkens) zum Grunde liegt, iſt kein ſynthetiſcher Punkt, der theils ein denkendes Subjekt, theils ein denkbares Objekt iſt, und auf ſolche Art Ich, und Nicht-Ich vereinigt (Spinoza's abſolute Subſtanz, die ſich theils als Denken, theils als — Ausdehnen ins Unendliche fort äußert — der Gott der Einbildungskraft), ſondern ein abſoluter Punkt, in welchem die Ichheit, und die derſelben entgegengeſetzte Natur als abſolut Eins zuſammenfließen, ſo daß alles Entgegenſeyn aufgehoben wird.

Wird die Ichheit, und die Natur als urſprünglich, und an ſich einander entgegengeſetzt betrachtet, ſo kann beydes auf keine Art, auch nicht durch die Gottheit, in abſolute Harmonie gebracht werden. Denn nach dieſer Anſicht werden durch die Ichheit, und die Natur zwey coordinirte Reihen des Seyns geſetzt, die durch einen Mittelpunkt vereiniget werden müſſen. Dieſer Mittelpunkt wird nach der gemeinen Denkart, als die Gottheit, beſtimmt. Aber der Mittelpunkt von zwey coordinirten Reihen des Seyns kann nur ſynthetiſcher Natur ſeyn; er muß beyden gleich ſeyn, und ſie von einer Seite berühren. Nur auf dieſe Art können ſie, als durch einen Mittelpunkt vereinigt, gedacht werden. Aber die Gottheit, als ſynthetiſcher Punkt von der Ichheit, und der Natur geſetzt, iſt nothwendig ein Götze. Denn in dieſem Falle müßte die Gottheit urſprünglich theils Denk- theils Ausdehnungskraft ſeyn. Das Ur-Reale wäre unendliches Denken, und Ausdehnen zugleich, als der doppelte Grund, aus dem jedes Vernunftindividuum, und jedes individuelle Ding hervorgienge. Wäre die Gottheit ein bloßes Denken, dem die Kraft des Ausdehnens abſolut entgegengeſetzt wäre, ſo wäre es ſchlechthin unmöglich, daß die materiellen Dinge, als die Produkte einer urſprünglichen Ausdehnungskraft, aus jenem Princip hervorgegangen wären. Denn aus einem Princip kann nie ein Etwas entſtehen, das das abſolute Gegentheil deſſelben iſt; das nicht ſchon urſprünglich auf irgend eine Art in demſelben liegt. Wäre aber die Gottheit eine bloße Ausdehnungskraft, ſo könnte daraus kein Denken, als das abſolute Gegentheil der Außenwelt, hervorge-

hen; es wäre daher kein denkendes Subjekt möglich. Soll dieſer Widerſpruch gelöſet werden, ſo muß behauptet werden, daß ſowohl das *Denken*, als das *Ausdehnen*, inſofern beydes einander entgegengeſetzt wird, eine bloße *Erſcheinung*, und an ſich ſchlechthin Eins ſey.

Das Göttliche κατ' ἐξοχὴν iſt *ein ſchlechthin abſolutes* Handeln, folglich weder ein Denken, noch ein Ausdehnen, inſofern beydes einander entgegengeſetzt wird. Sowohl das Denken, als das Ausdehnen iſt eine beſtimmte Art des Handelns, wovon die Eine durch die Andere begränzt wird; denn das Denken iſt nicht das Ausdehnen, und dieſes nicht jenes. Jedes wird angeſehen, als eine beſondere Handlungsweiſe, wodurch die andere ausgeſchloſſen wird. Aber ein durch ein anderes begränztes Handeln kann dem ſchlechthin Ueberſinnlichen nicht zukommen. Alſo kann die Gottheit auf keine Art als Denk- oder Ausdehnungskraft, oder als beydes zugleich charakteriſirt werden. Sie muß als ein ſchlechthin abſolutes Handeln charakteriſirt werden — als der Punkt, wo Denken und Ausdehnen, als entgegengeſetzte Handlungsweiſen, ſchlechthin verſchwinden, und abſolut Eins ſind. Die Gottheit iſt das Reale an ſich, dem wieder ein anderes Reales (wie z. B. dem Denken das Ausdehnen, der Ichheit die Natur) entgegen geſetzt, noch das durch ein Drittes gleichgeſetzt iſt. Sie iſt abſolute Einheit, die alles in allem iſt. Folglich iſt jeder Gegenſatz nur Erſcheinung, und hat nur auf dem Gebiete des Denkens Realität. Auf dem höchſten Standpunkte, den die Vernunft nimmt, iſt jede Realität, der eine an-

andere an ſich entgegengeſetzt ſeyn ſoll, ſchlechthin Nichts. Ich habe daher durchaus nichts von der Natur zu befürchten, wenn ſie auch alle ihre fürchterlichen Kräfte wider mich aufbieten ſollte. Die Natur, inſofern ſie mir entgegengeſetzt iſt, iſt nur eine Erſcheinung, und an ſich nichts. Was einzig an ſich iſt, iſt das ſchlechthin Ueberſinnliche (die Gottheit) als der abſolute Punkt, in welchem, und durch welchen die geſammte Ichheit, und die Natur ſchlechthin Eins iſt. Will man das ſchlechthin Ueberſinnliche durch die Form der Ichheit charakteriſiren, ſo iſt es nicht als denkendes Subjekt, dem nothwendig eine Natur entgegengeſetzt iſt, ſondern als ſchlechthin abſolutes Ich realiter zu ſetzen, das ſich das wirkliche Ich, als denkendes Subjekt, zum abſoluten Strebeziel ſetzt, und das alles in allem iſt. Nach dieſer Beſtimmung iſt an ſich alles = Ich, inſofern nämlich das ſchlechthin Ueberſinnliche als realiter abſolutes Ich geſetzt wird. Das Entgegenſeyn kann auf dem höchſten Standpunkte der Vernunft nur inſofern harmoniſch gemacht werden, als ihm an ſich alle Realität abgeſprochen, und das Reale an ſich als ſchlechthin Eins charakteriſirt wird. Nach dem abſoluten Geſetze der Vernunft ſoll ſchlechthin kein Nicht-Ich ſeyn. So gewiß alſo die Vernunft iſt, ſo gewiß iſt ihr an ſich nichts entgegengen geſetzt. Folglich iſt alles = Ich, als abſoluter Vernunft.

§. 81.

§. 81.

Unbeſtimmbarkeit des Realen an ſich durch die Kategorie der Modalität.

Nach der Kategorie der Modalität wird jede denkbare Realität als möglich, wirklich, und nothwendig beſtimmt. Das Bewußtſeyn hebt mit einem wirklichen Seyn an. Das wirkliche Seyn offenbaret ſich durch Empfindungen. So weit die Empfindung reicht, gehet auch für uns das Wirkliche. Aber wir können durchaus nicht bey dem durch die Empfindung gegebenen Wirklichen ſtehen bleiben. Wir fragen: Wie iſt das Wirkliche, das wir wahnehmen, möglich? Warum iſt es ſo, und nicht anders beſtimmt? Wir fodern alſo eine höhere Realität, die wir nicht wahrnehmen, um das Wirkliche, welches wir wahrnehmen, beſtimmen zu können. Wir ſetzen, durch Vernunftinſtinkt getrieben, immer ein X, als Erklärungsgrund jeder gegebenen Erſcheinung. Jede Erſcheinung iſt zunächſt einer andern entgegengeſetzt. Wir fragen: Warum iſt die Erſcheinung ſo, und nicht ſo (auf eine andere, entgegengeſetzte Art) beſtimmt? Daß irgend ein Grund vorhanden ſeyn müſſe, das ſetzen wir ſchlechthin voraus. Aber wir begnügen uns nicht mit dieſem Poſtulat eines unbekannten Grundes; ſondern wir ſtreben, den Grund beſtimmt kennen zu lernen. So lange wir jedoch zwiſchen verſchiedenen Vorausſetzungen unentſchieden, hin und her ſchweben, bleibt uns die gegebene Erſcheinung bloß wirklich, ohne daß wir ihre Möglichkeit beſtimmt einſehen; und eben daher iſt uns die Erſchei-

Erſcheinung auch zufällig. Es kommt uns vor, daß ſie auch hätte anders ausfallen können, als ſie wirklich ausgefallen iſt. Wir ſetzen daher der Wirklichkeit, die wir wahrnehmen, eine Möglichkeit entgegen, die unter den gegebenen Umſtänden auch in Wirklichkeit hätte übergehen können. Sobald wir aber ein Etwas finden, woraus ſich die gegebene Erſcheinung vollkommen erklären läßt, ſo daß wir einſehen, es könne kein anderes Etwas als Grund dieſer Erſcheinung ſtatt haben, dann wird uns das Wirkliche, für das wir einen ſolchen Erklärungsgrund gefunden haben, nothwendig. Wir ſehen ein, daß die Erſcheinung nicht anders ausfallen konnte, als ſie wirklich ausgefallen iſt. Das Seyn, das uns kurz vorher bloß wirklich war, wird uns nun durch den gefundenen Grund nothwendig. Aber das nothwendige Seyn entſteht uns nicht ohne unſer Zuthun; ſondern wir produciren es ſelbſt, dadurch, daß wir einen beſtimmten Grund eines wirklichen Seyns poſtuliren, aufſuchen, uud als einzig möglichen beſtimmen, oder finden. Das mögliche Seyn hat bloß ſtatt, wenn wir zur Begründung eines wirklichen Seyns zwiſchen verſchiedenen Vorausſetzungen hin und her ſchwanken. Dieſer Zuſtand der Unbeſtimmtheit iſt uns um ſo unerträglicher, je wichtiger für uns der Gegenſtand iſt, deſſen Wirklichkeit wir zur Nothwendigkeit zu erheben ſtreben. Denn da das blos Wirkliche uns noch als zufällig, als anders ſeyn könnend erſcheint, wir aber von dem bloßen Zufalle nicht abhängen wollen, ſondern alles nach einer feſten, unwandelbaren Regel zu beſtimmen ſtreben, ſo iſt es natürlich, daß wir

uns mit dem bloßen Gegebenſeyn des Wirklichen nicht befriedigen können, ſondern demſelben den Charakter der Nothwendigkeit zu geben ſuchen. Dies geſchieht durch die Einſicht eines beſtimmten Grundes. Dieſe Einſicht iſt da, ſobald wir eine Erſcheinung vollkommen aus einer Vorausſetzung erklären können, und zugleich finden, daß aus jeder andern Vorausſetzung eine ganz andere Erſcheinung, als die eben beſtimmte, hätte hervorgehen müſſen. Das nothwendige Seyn iſt alſo zuſammengeſetzt aus dem wirklichen, und möglichen. Sobald ich erkenne, wie etwas Wirkliches einzig möglich iſt, lege ich dem Wirklichen den Charakter der Nothwendigkeit bey.

Auf dem Gebiete des Denkens giebt es aber nichts ſchlechthin Mögliches, Wirkliches, und Nothwendiges. Hier iſt alles mögliche, wirkliche, und nothwendige Seyn durch ein höheres zu begründen. Jedes mögliche Seyn gehet zwar in ein wirkliches und nothwendiges über. Aber das nothwendige Seyn enthält immer noch Merkmale, denen der Charakter der Nothwendigkeit noch nicht zukommt, die alſo wirklich durch etwas Höheres, das anfangs nur als möglich geſetzt wird, begründet werden müſſen. Eben ſo wird in Abſicht auf jede höhere Vorausſetzung aufs neue nach dem Grunde ihrer Möglichkeit gefragt. In dieſer Rückſicht iſt jedes nothwendige Seyn anzuſehen, als ein bloß mögliches. So hängt auch in Anſehung der Kategorie der Modalität eine Sphäre des idealen, und realen Seyns (des Denkens, und Denkbaren) an der andern bis ins Unendliche fort.

Es iſt auch hier ein ewiger Kreislauf von dem bloß möglichen Seyn zum wirklichen, und von dieſem zum nothwendigen. In das nothwendige Seyn greift wieder das bloß mögliche ein: denn es giebt hier kein ſchlechthin nothwendiges Seyn; ſondern jedes nothwendige Seyn iſt nur beziehungsweiſe (bedingt) nothwendig, und ſetzt folglich einen höheren Beſtimmungsgrund voraus. Eben ſo wenig giebt es ein ſchlechthin mögliches, und ſchlechthin wirkliches Seyn. Jede Möglichkeit ſetzt eine höhere Möglichkeit, und jede Wirklichkeit eine höhere Wirklichkeit voraus. Es iſt mir die Erſcheinung C gegeben. Ich ſuche ſie zu erklären. Ich ſetze anfangs bloß hypothetiſch B als Erklärungsgrund. Durch B, als ein bloß mögliches Seyn, erkläre ich mir C, als ein wirkliches Seyn, auf eine beſtimmte Weiſe. Nun finde ich durch Experimente B als wirklich beſtätigt. Das vorher bloß mögliche Seyn von B iſt nun für mich in ein wirkliches übergegangen. Ich bleibe aber nicht bey dem wirklichen Seyn von B ſtehen. Ich frage, wie es möglich ſey. Ich finde durch Experimente A, als wirklichen, beſtimmten Erklärungsgrund von B, das mir anfangs bloß möglich war, dann wirklich wurde, und mir nun nothwendig iſt. Es kann nicht anders ſeyn, als es wirklich iſt, weil es durch A, als wirklichen Erklärungsgrund, beſtimmt iſt. A war mir anfangs ebenfalls bloß möglich. Ich erhob es durch Experimente zum wirklichen Seyn. Dadurch aber, daß ich den wirklichen Erklärungsgrund von A finde, wird mir das vorher bloß wirkliche Seyn deſſelben zum nothwendigen

Seyn.

Seyn. Und ſo geht es ins Unendliche fort. Jedes mögliche Seyn ſtrebe ich zum wirklichen, und jedes wirkiche zum nothwendigen zu erheben. Es iſt in den Beſtimmungen des Seyns, inſofern es als möglich, wirklich, nothwendig erſcheint, gar nichts Fixirtes an ſich. Es iſt immer nur das, wozu ich es mache, — möglich, wirklich, oder nothwendig. Was mir bloß möglich iſt, iſt einem Andern wirklich, und einem Dritten nothwendig, weil jeder das Seyn anders gemacht, oder beſtimmt hat. Auch in Rückſicht auf mich ſelbſt hat das Seyn keine fixirte Beſtimmung. Was mir heute bloß möglich iſt, wird mir zu einer andern Zeit wirklich, und endlich nothwendig. Es wird mir aber alles das nicht ohne mein Zuthun, ſondern durch meine Selbſtthätigkeit. Das mögliche Seyn erſchaffe ich gleichſam durch mein Dichtungsvermögen. Ich bleibe bey keinem wirklichen Seyn ſtehen, ſondern gehe von dem Gebiete des Wirklichen in das des Möglichen über. Nur inſofern ich das Wirkliche (das, was ich empfinde) an das Mögliche (das ich, als ſolches, nicht empfinden kann, ſondern ſchlechthin ſetze), oder das Mögliche an das Wirkliche halte, producire ich für mich beydes. Ich beſtimme das Wirkliche durch das Mögliche, und das Mögliche durch das Wirkliche. Beydes iſt daher in meinem Bewußtſeyn unzertrennlich verbunden. Um dies recht deutlich deutlich einzuſehen, wollen wir bis auf den Urſprung des Bewußtſeyns zurück gehen. Wir wollen ſetzen, das Bewußtſeyn von Cajus habe mit dem Objekte C angehoben. Sollte nun das Objekt C für Cajus ein wirkliches Seyn haben, ſo mußte er in demſelben Momente (durch das Dichtungsvermögen) ein

ein mögliches Seyn, wenigſtens unbeſtimmt, folglich = X, als Erklärungsgrund des Wirklichen voraus⸗ſetzen. Ohne dieſe ideale Vorausſetzung war für Cajus ſchlechthin kein wirkliches Seyn möglich; denn er mußte das ideale Seyn an das reale, und dieſes an jenes halten, um das Bewußtſeyn von dem Einen, oder Andern zu produciren. Aber das wirk⸗liche Seyn beſtimmt durch das ideale, und dieſes durch jenes iſt ein Zirkel, wodurch nichts beſtimmt werden kann. Das Bewußeſeyn iſt urſprünglich durch keinen Zirkel möglich, ſo wie auch im Fortgange des Bewußt⸗ſeyns durch keinen Zirkel etwas beſtimmt werden kann; und ohne Beſtimmtheit iſt für uns gar nichts da, folg⸗lich auch kein Bewußtſeyn. Sollte daher für Cajus ein beſtimmtes Bewußtſeyn von einem wirklichen Seyn möglich ſeyn, ſo mußte er nicht bloß auf dem Gebiete des Sinnlichen ein mögliches Seyn, als Grund des wirklichen ſetzen, und Eines durch das Andere be⸗ſtimmen, ſondern er mußte auch ein ſchlechthin abſolu⸗tes Seyn ſetzen, um das wirkliche, und mögliche Seyn auf dem Gebiete der Sinnenwelt zu verbinden, und als möglich zu denken. Denn das Mögliche iſt dem Wirklichen entgegengeſetzt. Dieſe Entgegengeſetzt⸗heit iſt abſolut, ohne ein Mittelglied; zwey Reihen aber, die ſich einander abſolut entgegengeſetzt ſind, heben ſich wechſelſeitig auf. Sollen ſie daher denkbar ſeyn, ſo müſſen ſie durch ein Drittes verbunden wer⸗den; dadurch, daß ſie einem höheren Etwas ſubordi⸗nirt werden, werden ſie einander coordinirt. Bloß das urſprüngliche Setzen eines ſchlechthin Abſoluten konnte bey Cajus, ſo wie bey jedem andern Ver⸗nunftindividuum, ein beſtimmtes Bewußtſeyn möglich

machen. Durch dieſes Setzen wurde Cajus aus dem Zirkel des wirklichen Seyns, beſtimmt durch das mögliche, und des möglichen, beſtimmt durch das wirkliche, herausgeriſſen, und weiter fortgetrieben. Mit dem Setzen des ſchlechthin Abſoluten iſt zugleich ein Streben vorhanden, das Abſolute in der Erſcheinungswelt zu finden, oder realiſirt zu ſehen. Das iſt der Grund, warum das Ich bey keinem wirklichen, und mögliche Seyn, wovon das Eine durch das andere wechſelſeitig beſtimmt wird, ſtehen bleiben kann, ſondern immer einen höhern Grund fordert. Nur durch den höhern Grund kann das wirkliche, und mögliche Seyn in ein nothwendiges Seyn übergehen. Aber jedes nothwendige Seyn iſt auf dem Gebiete der Erfahrung nur bedingt nothwendig. Das Ich fodert aber ein ſchlechthin nothwendiges Seyn. Es kann daher auch bey keinem nothwendigen Seyn, das es in der Reflexion vorfindet, ſtehen bleiben, weil jedes nothwendige Seyn eine höhere Nothwendigkeit vorausſetzt, und in dieſer Rückſicht nur möglich, oder wirklich iſt. Dieſes Setzen eines ſchlechthin nothwendigen Seyns iſt daher ſchon bey dem Urſprunge des Bewußtſeyns da, weil man ſich ohne daſſelbe durchaus keines Seyns, weder eines wirklichen, noch möglichen, noch (bedingt) nothwendigen bewußt werden kann. Es wird gar nicht behauptet, daß ein Menſch gleich bey dem Urſprunge des Bewußtſeyns alle dieſe Geiſteshandlungen mit Bewußtſeyn, und Reflexion ſetze, ſondern nur, daß er ſie ſetzen müſſe, um ſich zum reflektirten Bewußtſeyn zu erheben, ob er gleich von dieſem Setzen nichts weiß. In dieſem Setzen beſtehet die Natur der Intelligenz. Wer immer zum

zum Bewußtſeyn kommen ſoll, muß dieſe Geiſteshandlungen produciren, um dann, wenn er in der Folge auf ſich ſelbſt reflektirt, ein wirkliches, mögliches, und nothwendiges Seyn zu finden, ob er gleich bey der Reflexion nicht weiß, daß das Seyn, unter dieſer dreyfachen Form, ſein eignes Produkt ſey, ſondern für etwas von ſich ſelbſt Unabhängiges halten muß.

Das wirkliche, mögliche, und nothwendige Seyn iſt nach den Geſetzen des Denkens von einander unterſchieden. Wenn ich ein wirkliches Seyn durch ein mögliches beſtimme, ſo betrachte ich das Erſte von dem Andern abhängig. Das, wodurch ein Etwas begründet wird, iſt mir nicht das zu Begründende. So iſt ſelbſt wieder jede Wirklichkeit verſchieden von einer andern Wirklichkeit, jede Möglichkeit, und Nothwendigkeit von einer andern. Das Reich des wirklichen, möglichen, und nothwendigen Seyns erweitert ſich ins Unendliche. Es ſind gleichſam drey Provinzen unſeres Denkens, die unzertrennlich zuſammenhängen, und in deren jeder unendliche Mannigfaltigkeit ſtatt hat.

In Rückſicht auf das Abſolute giebt es gar keine Modalitätsunterſchiede. Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit ſind nur Prädikate, die auf die Sinnenwelt paſſen, weil hier jedes wirkliche, mögliche, und nothwendige Seyn durch ein Höheres begründet werden muß. Soll das Abſolute gedacht werden, ſo iſt es freylich nur denkbar unter der Form des wirklichen, möglichen, und nothwendigen Seyns. Aber ſoll das Abſolute durch das Denken nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zerfallen, ſo müſſen die Beſtimmungen

der Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit hier als ſchlechthin identiſch geſetzt werden. Das Ueberſinnliche iſt ſchlechthin möglich; es läßt ſich nach gar keinem Grund ſeiner Möglichkeit fragen. In demſelben Sinne iſt es ſchlechthin wirklich, und ſchlechthin nothwendig. Das Prädikat der Möglichkeit iſt hier nicht verſchieden von dem der Wirklichkeit, und Nothwendigkeit. Das mögliche, wirkliche, und nothwendige Seyn iſt in Abſicht auf das Abſolute ein Seyn ſchlechthin, das nur, inſofern es gedacht wird, dieſe Beſtimmungen erhält, die aber, allen Geſetzen des Denkens zuwider, hier als abſolut identiſch betrachtet werden müſſen. Das Ueberſinnliche iſt, weil es iſt, und es iſt das, was es iſt, beydes durch ſich ſelbſt, und ohne allen weiteren Grund. Es wird daher nicht urſprünglich gedacht, ſondern zum Behufe alles möglichen Denkens abſolut geſetzt. Sobald man, den Geſetzen des Denkens gemäß, hier Modalitätsunterſchiede annimmt, ſo verwickelt man ſich in lauter unauflösliche Widerſprüche, wie die ganze Geſchichte der Philoſophie beweiſet.

§. 81.

Unbeſtimmbarkeit des Abſoluten nach der Kategorie der Relation.

Nach der Kategorie der Relation wird jeder Gegenſtand urſprünglich gedacht, theils als Subſtanz, theils als Urſache, je nachdem man denſelben als fixirt, ruhend, oder als in Thätigkeit verſetzt betrachtet. Das

Ur-

Urſächliche wird als thätig, das Subſtanzielle als ruhend geſetzt. Aber es giebt keine Ruhe ohne Thätigkeit, und keine Thätigkeit ohne Ruhe. Daher knüpfen wir den Begriff Subſtanz an den Begriff Urſache, und umgekehrt, oder wir betrachten beydes als in Wechſelwirkung ſtehend. Ferner auf dem Gebiete des Denkens iſt jede Subſtanz, und jede Urſache durch eine höhere Subſtanz, und Urſache begründet, weil das Denken ſeiner Natur nach anknüpfend iſt. Jede Subſtanz iſt beſtimmt, und beſtimmend; eben ſo auch jede Urſache. Alles Denkbare, es mag als Subſtanz, oder als Urſache geſetzt werden, liegt zwiſchen zwey Gliedern, einem höheren, und tieferen Gliede. In Beziehung auf das Höhere iſt es beſtimmt; und in Abſicht auf das tiefere beſtimmend. Es iſt daher in Rückſicht auf die Begriffe Subſtanz, Accidenz, Urſache, und Wirkung gar nichts Fixirtes. Was in einer Rückſicht Subſtanz iſt, iſt in der andern Accidenz; eben ſo iſt auch daſſelbe Ding bald Urſache, bald Produkt. Es hängt bloß von meiner Beziehung ab, was es iſt. Es iſt immer nur das, wozu ich es mache. Es giebt daher an ſich weder Subſtanz, noch Accidenz, weder Urſache, noch Produkt, noch Wechſelwirkung. Alle dieſe Beſtimmungen des Realen haben ihren Urſprung in meiner idealen Thätigkeit.

Soll das Abſolute gedacht werden, ſo muß es freylich den Geſetzen des Denkens entworfen werden; und daher wird es eben ſo, wie jeder andere Gegenſtand, als Subſtanz, und Urſache charakteriſirt. Aber wenn es nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt geſetzt werden ſoll, ſo müſſen in Abſicht auf daſſelbe alle Relations,

tionsunterſchiede aufgehoben werden. Ferner darf hier kein Anknüfen an etwas Höheres ſtatt haben. Nach den Geſetzen des Denkens iſt die Urſache von Subſtanz verſchieden; beydes muß als in Wechſelwirkung ſtehend geſetzt werden, damit die abſolute Entgegenſetzung zwiſchen beyden aufgehoben wird. In Rückſicht auf das Abſolute müſſen beyde Begriffe als ſchlechthin identiſch geſetzt werden. Folglich fällt auch alle Wechſelwirkung weg. Nach dem Geſetze der Vernunft iſt das Ur-Reale ſchlechthin Eins. Es hat alſo weder eine Entgegenſetzung, noch eine Vermittelung ſtatt.

§. 82.

Zeit, und Raum. Unbeſtimmbarleit des Abſoluten durch Zeit, und Raum.

Jedes denkbare Objekt fällt uns nothwendig in Zeit und Raum. Das Denken iſt ſchematiſirend. Die urſprünglichen Schemate, die wir jedem Objekte zum Grunde legen, ſind Zeit, und Raum. Die Vorſtellungen von Zeit, und Raum ſind mit den Urbegriffen, wodurch wir jedes Objekt beſtimmen, unzertrennlich verbunden. Wir können z. B. keine Subſtanz oder Urſache denken ohne Zeit und Raum. Wie kommen wir nun zu dieſen Vorſtellungen? Sind Zeit und Raum etwas Reales, das ohne unſer Zuthun exiſtirt, und das wir bloß als gegeben auffaſſen, oder ſind ſie bloß unſer eignes Produkt? Wäre beydes etwas Reales an ſich, deſſen wir uns bloß dadurch bewußt werden könnten, daß es uns afficirte, ſo wäre es unmöglich, uns

zu

zu der Idee einer unendlichen Zeit, und eines unendlichen Raumes zu erheben. Denn wir können nur immer ein beſtimmtes Quantum von Realität auffaſſen; und ſo würde nur ein Bewußtſeyn von einer beſtimmten Zeit, und einem beſtimmten Raume möglich ſeyn. Zudem ſetzen wir nicht bloß das, was wir wirklich erfahren haben, in Zeit, und Raum, ſondern auch alles, was wir noch in der ganzen Unendlichkeit erfahren werden; und dieſes thun wir mit dem Bewußtſeyn von abſoluter Nothwendigkeit, ſo daß wir auch für die ganze Zukunft nichts denken können, ohne es in Zeit und Raum zu verſetzen. Was immer real ſeyn ſoll, wird von uns als Zeit und Raum erfüllend geſetzt. Wir kehren uns hier gar nicht an die Erfahrung, ſondern wir beſtimmen vielmehr jede mögliche Erfahrung nach einer Form, die über alle Erfahrung hinausliegt. Wir behaupten daher, daß wir uns der Zeit, und des Raumes nur inſofern bewußt werden können, als wir dieſe beyden Beſtimmungen des Realen ſelbſt produciren. Zeit und Raum iſt beydes eben ſowohl das Produkt unſerer eignen Selbſtthätigkeit, als das Denken unſer Produkt iſt. Mit demſelben Akt, als wir das Denken produciren, produciren wir auch zugleich Zeit, und Raum.

Wir haben oben weitläufig gezeigt, daß auf dem Gebiete des Denkens eine Gedankenſphäre an der andern bis ins Unendliche fort hängt, ohne daß man je weder aufwärts, noch abwärts, noch ſeitwärts auf einen ſchlechthin einfachen Punkt kommt, der entweder an keiner höheren Sphäre hienge, oder nicht in neue Sphären ſich zertheilte, und ſie an ſich ſelbſt

knüpfte. Jeder Gedanke beſchreibt nothwendig eine durch Triplicität beſtimmte Sphäre. Es werden immer zwey Punkte einander entgegengeſetzt, und zugleich durch einen dritten Punkt gleichgeſetzt. Etwas ſchlechthin Einfaches kann nicht gedacht werden. Was gedacht werden ſoll, muß an ein anderes gehalten, oder ihm entgegengeſetzt, und beydes muß durch ein Drittes verbunden werden. Jeder mögliche Gedanke beſteht alſo aus drey Punkten, die unzertrennlich verbunden ſind, und nur in ihrer Vereinigung in ſubjektiver Rückſicht einen Gedanken, und in objektiver einen Gegenſtand des Denkens möglich machen. Aber kein Punkt kann als der abſolut letzte angeſehen werden; folglich bildet jeder Punkt nach allen Richtungen hin, nämlich aufwärts, abwärts, und ſeitwärts neue Sphären von Punkten, die ſubjektiv als Gedanken, objektiv aber als Dinge erſchienen. Auf dieſe Art produciren wir für uns nothwendig Zeit, und Raum, als die Schemate alles denkbaren Realen, das immer urſprünglich ein Mannigfaltiges von Empfindungen iſt, ſo wie wir das Denken ſelbſt produciren. Und zwar iſt Zeit, und Raum das urſprüngliche Denken ſelbſt, inſofern es als ein zuſammengeſetztes Handeln, als ein Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen, oder als eine geſchloſſene Sphäre von Handlungsweiſen, die an ſich in unzertrennlicher Verbindung geſetzt werden, betrachtet wird. Das reinſte Denken iſt daher ein Produciren von Raum, und Zeit, weil kein Denken möglich iſt ohne dieſe Sphäre von Handlungsweiſen. Selbſt wenn wir das Abſolute denken, müſſen wir es als eine geſchloſſene Sphäre ſetzen, und machen es dadurch zum Raum, und zur Zeit. Auch das Abſolute

thei=

theilen wir nothwendig in ein Subjektives, und Objektives, und ſetzen einen Punkt, wodurch beydes als ſchlechthin gleich geſetzt wird. Daher wird die Gottheit nothwendig als Dreyeinigkeit — als Vater, Sohn, und Geiſt — gedacht. Um die Gottheit denken zu können, ſetzen wir einen abſoluten Punkt — Vater —; dieſer Punkt macht ſich ſelbſt für ſich ſelbſt objektiv, reproducirt ſich gleichſam — Sohn —; aber das Producirende, und Producirte iſt ſchlechthin Eins, nichts Mannigfaltiges, von einander Verſchiedenes — beydes iſt Geiſt. Der abſolute Mittelpunkt zwiſchen den zwey entgegengeſetzten Punkten — Vater, und Sohn — iſt Geiſt. So iſt uns die Gottheit Dreyheit, und Einheit zugleich. Reflektiren wir darauf, daß wir die Gottheit als eine Sphäre, durch drey Glieder beſtimmt, ſetzen, ſo iſt die Gottheit als der abſolute Raum, oder als die Sphäre anzuſehen, die alle übrigen beſtimmten, und beſtimmbaren Sphären in ſich begreift. Reflektiren wir aber darauf, daß dieſe Sphäre an ſich abſolute Einheit iſt, daß die entgegengeſetzten Punkte in einem Indifferenzpunkte als abſolut Eins zuſammenfließen, und daß folglich alle Entgegenſetzung, und Vermittelung hier nur Erſcheinung iſt, ſo iſt die Gottheit, als der abſolute Punkt, auf den ſich die ſcheinbare Sphäre concentrirt, als die abſolute Zeit anzuſehen, durch die jede Veränderung beſtimmt wird, die obgleich an ſich unveränderlich, dennoch der Grund aller Veränderung iſt, und an der die in die Unendlichkeit ſich hinziehende Reihe der Veränderungen fortläuft. Das iſt nothwendig die ſinnliche Anſicht der Gottheit.

Jeder mögliche Gedanke beſtehet aus einem Mittelpunkte, und zwey coordinirten Gliedern, in die ſich derſelbe gleichſam ausſtrahlet. Es giebt keine Coordination ohne Subordination. Der Mittelpunkt iſt das, dem zwey andere, einander entgegengeſetzte, Punkte ſubordinirt, und eben darum, weil ſie in einem dritten vereiniget ſind, einander coordinirt ſind. Reflektire ich nun auf das organiſche Ganze, als ſolches, ſo kann ich die Punkte nicht ſetzen, als ſucceſſiv entſtanden; ſie ſind mir zugleich. Das Setzen, Entgegenſetzen, und Gleichſetzen geſchiehet durch Einen, und denſelben Akt. Dieſes durch Triplicität beſtimmte Handeln iſt ein Verbreiten, ein Auseinanderſetzen, das geſchloſſen iſt. In der Reflexion erſcheint mir dieſes urſprüngliche Handeln meines Geiſtes als ein ohne alles mein Zuthun vorhandenes Seyn, als ein verbundenes Auseinanderſeyn nach drey Dimenſionen — als Raum. Da nun keine Gedankenſphäre abſolut geſchloſſen iſt, ſondern nach allen Richtungen hin immer eine Gedankenſphäre an die andere ſich knüpft, ſo kann ich keinen beſtimmten Raum ſetzen, ohne zugleich jede Sphäre als ins Unendliche fort ſich erweiternd anzuſehen, oder den Raum als unendlich zu ſetzen. Reflektire ich aber einzeln auf jeden Punkt, wodurch mir ein geſchloſſener Raum entſtehet, und reiße gleichſam die Punkte aus ihrer Sphäre, um ſie mir vorzuzählen, ſo geht das Zugleichſeyn in ein Nacheinanderſeyn, der Raum in die Zeit über. Es iſt das beſtändige Verfahren des menſchlichen Geiſtes, daß er aus ſich heraustritt, und wieder in ſich zurücke gehet, ſeine Empfindungen aus ſich herausträgt, nach einer geſchloſſenen Sphäre verbrei-

breitet, und zugleich jeden Akt des Verbreitens zu ſich ſelbſt reflektirt, und gleichſam an ſich ſelbſt, als abſoluten Punkt, anheftet. So wie er aus ſich ſelbſt herausſchauet, ſchauet er zugleich in ſich zurück. Das thätige Herausſchauen iſt urſprünglich das Produciren des Raumes; das Zurückſchauen in ſich ſelbſt, wodurch das Produciren nach außen retardirt, und in einzelnen Akten aufgefaßt wird, iſt das Produciren der Zeit. Beydes iſt unzertrennlich verbunden. Kein Herausſchauen, kein Hineinſchauen, und umgekehrt. Daher kann auch der Raum nur durch die Zeit, und die Zeit nur durch den Raum beſtimmt werden.

Das Bewußtſeyn hebt nothwendig mit einem Afficirtſeyn an. Inſofern das Ich nach abſoluter Schrankenloſigkeit, folglich nach einem Zuſtande ſtrebt, wo weder ein Afficirtſeyn, noch ein Beſtimmen, das auf ein Afficirtſeyn gehet, ſtatt haben ſoll, muß es das Afficirtſeyn, das es doch unmittelbar in ſich ſelbſt findet, als etwas ſeinem überſinnlichen Charakter Widerſprechendes anſehen, es daher aus ſich ſelbſt heraustragen, und objektiv machen, oder nach der Form einer geſchloſſenen Sphäre verbreiten. Die beſtimmte Empfindung verwandelt ſich dadurch in ein Empfindbares; das Afficirtſeyn in ein Afficirendes; das Innere in ein Aeußeres. Das Aeußere wird als der Grund des Zuſtandes der Affektion angeſehen. So kommen wir zu dem Begriffe der Außendinge. Jedes Ding iſt urſprünglich nichts anders, als ein beſtimmter Zuſtand unſerer Beſchränktheit (eine Syntheſis von gleichartigen Empfindungen), den wir unmittelbar anſchauen. Das Anſchauen aber iſt theils ein Heraus-

gehen aus uns ſelbſt, theils ein Zurückgehen in uns ſelbſt; beydes iſt unzertrennlich verbunden. Durch das Herausgehen verbreiten wir unſer beſtimmtes Afficirtſeyn, produciren, und erfüllen zugleich einen Raum. Durch das Zurückgehen in uns ſelbſt concentriren wir daſſelbe auf einen Punkt. Inſofern wir eine beſtimmte Empfindung in uns erblicken, iſt ſie uns ein einfacher Punkt, den wir nicht weiter zerlegen können, z. B. die Empfindungen, roth, ſüß, warm u. ſ. w. Die Empfindungen ſind jedoch unzähliger Modifikationen, und einer höheren und geringeren Intenſion (Stärke) fähig. Nur inſofern wir eine Empfindung der andern, eine Modifikation derſelben einer andern, einen Grad der Intenſion dem andern entgegenſetzen, und durch eine Mittelempfindung aufeinander beziehen, und ſo die einzelne Empfindung durch eine Sphäre einſchließen — welches ſchlechthin nothwendig iſt, um uns irgend einer Art des Afficirtſeyns bewußt zu werden, und ſie dadurch zur Empfindung zu erheben — wird uns die Empfindung etwas Zuſammengeſetztes. Wir können uns immer nur einer beſtimmten Empfindung durch die Reflexion bewußt werden. Aber eine Empfindung kann nur inſofern beſtimmt ſeyn, als wir ſie urſprünglich, vor aller Reflexion, einer andern Empfindung entgegenſetzen, und beyde durch eine Mittelempfindung, die wenigſtens poſtulirt, und *idealiter* geſetzt wird, gleich ſetzen. Folglich kann keine Empfindung durch ſich ſelbſt beſtimmt ſeyn, ſo wie kein Objekt, das der Empfindung entſpricht, durch ſich ſelbſt beſtimmt iſt. Beydes iſt nur inſofern beſtimmt, als wir unſer Afficirtſeyn aus uns heraustragen, und nach allen Richtungen

gen hin (ſphäriſch) verbreiten. Dadurch wird unſer Afficirtſeyn ein äußeres Objekt, das einen beſtimmten Raum einnimmt. Der beſtimmt erfüllte Raum iſt das Objekt ſelbſt. Die Zeit aber produciren wir nur dadurch, das wir das Mannigfaltige, das im Objekt, oder in unſerm beſchränkten Handeln liegt, theilweiſe auffaſſen, und auf dieſes ſucceſſive Auffaſſen reflektiren. Die Zeittheile ſind nichts anders, als die Theile des Objektes, oder unſeres beſchränkten Handelns, die wir uns gleichſam vorzählen, und als abgeſonderte Einheiten betrachten. Jeder Moment der Zeit iſt alſo nothwendig erfüllt. Jedes Objekt muß uns in ein Mannigfaltiges zerfallen, das wir theilweiſe auffaſſen; aber jedes getrennte Mannigfaltige müſſen wir wieder in Eins verbinden. Aber kein Objekt kann in ein Mannigfaltiges von Theilen zerfallen, wenn es nicht ſchon urſprünglich eine ſynthetiſche Einheit war; und es konnte zu keiner ſynthetiſchen Einheit werden, ohne eine Antitheſis (Antagonismus) von Kräften, die in entgegengeſetzten Richtungen wirkten, nnd durch eine dritte Kraft zu einem gemeinſchaftlichen Produkt beſtimmt wurden. So iſt immer Syntheſis, und Antitheſis unzertrennlich verbunden. Der Indifferenzpunkt von beyden iſt die abſolute Theſis.

Daraus erhellet nun, daß das Zugleichſeyn (Raum), und das Nacheinanderſeyn (Zeit) nur der Anſicht nach, nicht aber an ſich verſchieden iſt. Daſſelbe Objekt iſt erfüllte Zeit, und erfüllter Raum, je nachdem ich es zertheile, und das Mannigfaltige theilweiſe auffaſſe, folglich dadurch lauter erfüllte Zeittheile producire; oder die getrennten Theile, die ich

mir

mir einzelzeln gleichſam vorzählte, wieder ſynthetiſch verbinde, und daher die erfüllte Zeit in einen erfüllten Raum verwandle.

Raum und Zeit iſt ein bloßes Produkt meiner idealen Thätigkeit. Aber es giebt keine Idealität ohne Realität. Meiner idealen Thätigkeit, inſofern ſie ſich mit Nothwendigkeit, und nicht mit bloßer Freyheit (wie beym Dichten) äußert, entſpricht auch eine gleiche reale Thätigkeit. Ich habe eine Vorſtellung von Raum und Zeit. Es iſt die Frage: wie ich zu dieſen Vorſtellungen komme; ob Raum und Zeit etwas außer mir Exiſtirendes ſey, und von außen in mich hinein komme; oder ob ich Raum und Zeit nur für mich ſelbſt producire, und nur, inſofern es mein eignes Produkt iſt, in mir ſelbſt finden könne? Wir behaupten, daß das Ich urſprünglich nur das anſchauen könne, was es ſelbſt producirt. Nichts kommt in das Ich, als was es ſelbſt ſetzt, und producirt. Es ſchauet immer nur ſein eignes Handeln, und den daraus reſultirenden Zuſtand an. Raum und Zeit kann alſo nicht von außen in das Bewußtſeyn kommen; ſondern das Ich muß beydes produciren. Es producirt aber beydes bey jedem Akt des Denkens. Das Denken iſt ſynthetiſch, und antithetiſch zugleich. Durch das ſynthetiſche Denken wird eine Sphäre gebildet, durch das antithetiſche wird die Sphäre aufgelöſet, ein Glied nach dem andern aufgefaßt, und zuletzt wieder verbunden. In dem ſynthetiſchen Denken hat ein Zugleichſeyn, in dem antithetiſchen ein Nacheinanderſeyn ſtatt. Inſofern jeder mögliche Gedanke eine Sphäre beſchreibt,

die

die aus einem Mittelpunkte, und zwey entgegengeſetzten Punkten beſtehet, iſt das urſprüngliche Denken nichts anders, als ein Linienziehen nach drey Dimenſionen, ſo daß die Linien zuſammen hängen, wodurch ein beſtimmter Raum producirt wird. Folglich iſt in dieſer Rückſicht jeder Gedanke in der Reflexion ein beſtimmter Raum. Das urſprüngliche Produciren iſt in der Reflexion, als Handeln verſchwunden, und es bleibt nur das Produkt zurück. Daher erſcheint das Linienziehen nach allen Richtungen hin in der Reflexion als eine geſchloſſene Sphäre — als Raum. Wir können ſchlechthin nicht denken, ohne eine Sphäre zu bilden. Selbſt wenn wir das Ueberſinnliche κατ᾽ ἐξοχήν, die Gottheit, denken wollen, bilden wir eine Sphäre, aus drey Punkten beſtehend, nämlich aus einem Mittelpunkte, wodurch zwey Endpunkte einander ſchlechthin gleich geſetzt werden. In dieſem nothwendigen *Bilden*, das das urſprüngliche Denken iſt, liegt, wie ich ſchon bemerkt habe, der einzige Grund der Trinitätslehre.

Unſer Denken iſt *urſprünglich* kein *Nachbilden* eines uns von außen gegebenen Etwas, ſondern ein Bilden, das wir abſolut, durch uns ſelbſt, und in uns ſelbſt, ohne alles Vorbild, produciren, das daher ſehr charakteriſtiſch *Einbilden* (ein abſolutes Bilden des Ich in und durch ſich ſelbſt, das in ſich ſelbſt zurückläuft), heißt. Die Einbildungskraft iſt die *urſprüngliche* Denkkraft; durch ſie wird alles hervorgebracht, was dann in dem *reflektirenden* Denken als *reales* Objekt aufgefaßt wird. Sie iſt das wahre Organon alles Realen für uns. Ohne

ſie

ſie kann für die Reflexion nichts Reales vorhanden ſeyn. Man heißt das Verfahren der Einbildungskraft — das Bilden, Linienziehen, wodurch geſchloſſene Sphären für die Reflexion hervorgebracht werden — auch das produktive Anſchauen, das erſt in der Reflexion reproduktiv (ein Nachbilden) wird. Das produktive Anſchauen gehet noch auf kein Objekt, ſondern es iſt ein bloßes Produciren nach außen, das zugleich, als ein centripetales Wirken nach innen zurückgehet, ein Bilden nach außen, daß zugleich ein Bilden nach innen iſt, und daher Einbilden heißt. Jedes Bilden gehet nothwendig nach außen; aber nicht jedes gehet nach innen zurück, ſo daß das Bild in der bildenden Kraft und für dieſelbe erſcheint. Der Baum, der z. B. in einem Waſſer ſich abbildet, in daſſelbe ſeine Form gleichſam eintauchet, und ſichtbar macht, hat inſofern eine bildende Kraft. Aber ſein Bilden gehet bloß nach außen, und kehrt nicht in ſich ſelbſt zurück; es iſt daher kein Einbilden.

Man erregt in unſern Tagen das Hohngelächter der meiſten Philoſophen, wenn man behauptet, daß die urſprüngliche, produktive Einbildungskraft das wahre Organon aller Realität, die wir in der Reflexion vorfinden, ſey. Man glaubt allgemein, daß dasjenige, was durch die Einbildungskraft producirt werde, nur Täuſchung und Schein ſey. Dieſer Wahn hat vorzüglich folgenden Grund. Man verwechſelt die produktive Einbildungskraft mit der reproduktiven, und zwar inſofern dieſe letztere Dichtungsvermögen iſt, und ſich nicht an das bindet,

was ſich ihr mit dem Gefühle der Nothwendigkeit in der Reflexion aufdrängt. Das Denken auf dem Reflexionspunkte iſt auch ein Bilden, aber ein Nachbilden eines Etwas, das ſchon da iſt, und ohne alles Zuthun des Ich da zu ſeyn ſcheint. Es iſt jedoch kein Nachbilden möglich, ohne ein urſprüngliches Bilden, das das Ich abſolut producirt. Dieſes urſprüngliche Bilden iſt das Einbilden, ein Beſchreiben einer beſtimmten Sphäre, ein Setzen von Punkten, die durch das Fortziehen ſich ſchließen. Dieſes urſprüngliche Bilden geſchieht mit Nothwendigkeit, und iſt durch ein Afficirtſeyn beſtimmt. Es iſt weiter nichts, als das Objektivmachen des Afficirtſeyns. Das Afficirtſeyn wird nothwendig objektiviſirt, oder in einem beſtimmten Bilde dargeſtellt. Das urſprüngliche Bilden richtet ſich daher immer nach der Beſchaffenheit des Afficirtſeyns. Inſofern das Ich durch das urſprügliche Bilden ſein Afficirtſeyn aus ſich ſelbſt herausträgt, und zugleich, als ein centripetales Wirken, wieder in ſich zurückverſetzt, heißt das Afficirtſeyn ein Fühlen — ein Handeln, dem widerſtanden wird, das daher zu ſich ſelbſt zurückkehrt, nach außen, und nach innen zugleich gehet, und, welches wohl zu merken iſt, noch die Kraft hat, das Produkt dieſer doppelten Richtung mit Freyheit aufzufaſſen, und für ſich zu reflektiren. Jedes Afficirtſeyn, auch dasjenige, das wir den Naturprodukten zuſchreiben, iſt urſprünglich ein Wirken, dem widerſtanden wird, und das durch den Widerſtand zu ſich ſelbſt zurückgetrieben wird, oder durch die Centripetalkraft ſich ſelbſt hemmet, in ſich ſelbſt zurückgehet. Aber nicht jedes Afficirtſeyn iſt ein Fühlen. Das Afficirtſeyn

iſt bloß inſofern ein Fühlen, als das Subjekt des Afficirtſeyns die Kraft hat, nicht bloß nach außen und nach innen zugleich zu wirken, ſondern auch dieſes doppelte Wirken, nach entgegengeſetzten Richtungen, wenigſtens als Produkt, mit Freyheit zu reflektiren, und für ſich, als Gegenſtand der Anſchauung in der zweyten Potenz, darzuſtellen. Wird nun auf dieſen Gegenſtand aufs neue reflektirt, und das Fühlen auf denſelben, als auf die Urſache des Beſchränktſeyns bezogen, ſo heißt das Fühlen Empfinden. Man findet etwas in ſich, das dem überſinnlichen Charakter des Ich, ſeinem Streben nach abſoluter Unbeſchränktheit widerſpricht; man findet ſich beſchränkt, und ſetzt den Grund der Beſchränktheit in ein Etwas, das das Ich nicht iſt. Alſo nur inſofern wir uns zum reflektirten Bewußtſeyn erheben können, iſt unſer Afficirtſeyn ein Fühlen, und Empfinden. Jedem Weſen alſo, das das Afficirtſeyn, das man ihm zuſchreibt, nicht zu ſich ſelbſt reflektiren, und in der Reflexion anſchauen kann, muß das Fühlen und Empfinden, im eigentlichſten Sinne abgeſprochen werden. Folglich kommt auch keinem Thiere ein Fühlen und Empfinden zu. Was wir hier mit dieſen Ausdrücken bezeichnen, iſt ein bloßes Afficirtſeyn. Das Fühlen und Empfinden iſt kein bloßes Afficirtſeyn, ſondern zugleich ein Selbſtafficiren, ein freyes Reproduciren (Reflektiren) des Afficirtſeyns.

Obgleich aber das Ich ſein Afficirtſeyn nothwendig objektiviſirt, oder in einem beſtimmten Bilde darſtellt, um es dann als Objekt mit Freyheit reflektiren zu können, ſo liegt doch in dieſem urſprünglichen und

und nothwendigen Bilden, das zugleich nach außen, und nach innen gehet, ſchon der Funke der Freyheit. Denn das Reflektiren iſt ein bloßes Nachbilden des urſprünglichen, abſoluten Bildens (Einbildens). Aus keinem Princip kann etwas hervorgehen, das nicht ſchon in demſelben liegt. Liegt daher nicht ſchon die Kraft der Freyheit in dem urſprünglichen Bilden, ſo kann ſie nicht in das Nachbilden überſtrömen.

Aber die urſprüngliche Bildungskraft, die, da ſie noch kein Objekt vor ſich hat, das ſie nachbildet, ſondern das Bilden abſolut aus ſich ſelbſt producirt, und in ſich ſelbſt zurückleitet, ſehr charakteriſtiſch Einbildungskraft heißt, — kann ſich noch nicht als Freyheit äußern. Sie wirkt hier, wie eine bloße Naturkraft, mit Nothwendigkeit. Es ſtehet dem Ich, inſofern es produktive Einbildungskraft iſt, nicht frey, das Bild, wodurch es ſein Afficirtſeyn vor aller Reflexion objektiv macht, ſo oder ſo zu beſtimmen, ihm nach Belieben einen Umriß, Umfang, Form, und Schattirung zu geben; ſondern es muß gerade ſo bilden, wie das Afficirtſeyn beſchaffen iſt. Daher iſt auch die produktive Einbildungskraft das wahre Organon aller Realität, die in der Reflexion angetroffen wird. Es kann hier gar kein Mißgriff, keine Täuſchung ſtatt haben. Dies könnte nur der Fall ſeyn, wenn die produktive Einbildungskraft ſich als Freyheit, und nicht als bloße Spontaneität äußerte. Sie könnte alsdenn über das wirkliche Afficirtſeyn hinausgehen, und ein bloß ideales Afficirtſeyn hervorbringen, das ſie ſchematiſirte. Aber die produk-

tive Einbildungskraft iſt ſchlechthin an das wirkliche Afficirtſeyn gebunden, und kann demſelben keinen andern Umriß geben, als ſeine Natur fodert. Dieſes kann erſt, nachdem ſie ſich zum Dichtungsvermögen (Phantaſie) erhoben hat, geſchehen. Hier ſetzt ſie ſich über das wirkliche Afficirtſeyn hinweg, und ſchaffet ſich ein ideales.

Die produktive Einbildungskraft reproducirt ſich in der Reflexion. Erſt hier reißt ſie ſich von den Feſſeln der Naturnothwendigkeit los, und wird frey. Ohne reflektirtes Bewußtſeyn iſt keine Freyheit denkbar. Soll ein reflektirtes Bewußtſeyn möglich ſeyn, ſo muß das Ich ſchon urſprünglich, inſoferne es ſich zur produktiven Einbildungskraft macht, als eine abſolut intelligente Kraft geſetzt werden. Denn es kann aus keinem Etwas ein Bewußtſeyn hervorgehen, wenn es demſelben ganz fremd iſt. Aber ein anders iſts, wenn man behauptet, daß Ich ſey urſpeünglich abſolut bewußtſeyend; ein anders, wenn man ſagt, das Ich habe ſchon urſprünglich ein Bewußtſeyn von ſeinem Bewußtſeyn (reflektirtes Bewußtſeyn). Der letztere Satz iſt ganz falſch. Das Ich iſt zwar ſchon urſprünglich ein abſolut intelligentes Handeln, das heißt, ein ſolches, daß ſich nur zu reflektiren braucht, um ſich zu einem beſtimmten Wiſſen zu erheben, oder um ein beſtimmtes Bewußtſeyn von dem urſprünglich bewußtſeyenden Handeln zu erhalten. Soll das Ich ſein Handeln zu einem beſtimmten Wiſſen erheben, ſo muß es ſchon urſprünglich, und abſolut wiſſend ſeyn. Aber es iſt hier noch kein Wiſſen von einem Wiſſen. Das urſprüngliche, abſolute

Wiſſen

Wiſſen muß erſt durch die Reflexion reproducirt werden, um von ſich ſelbſt zu wiſſen. Das reflektirte Bewußtſeyn wird in das abſolute, urſprüngliche Bewußtſeyn, als Subſtrat, verſetzt. Was ich in mir finde, iſt immer ein reflektirtes, beſtimmtes Bewußtſeyn: durch den Ausdruck in mir, wird das abſolute, urſprüngliche Bewußtſeyn, das Ich, als ſchlechthin intelligentes Handeln, bezeichnet. Das Ich handelt immer auf eine beſtimmte Weiſe auch vor der Reflexion. Sein Handeln wird nur inſofern ein abſolutes genannt, als der Funke der Freyheit ſchon urſprünglich in ihm liegt, wodurch es die Kraft hat, ſich zum Bewußtſeyn ſeines urſprünglichen Bewußtſeyns zu erheben, und ſein, ſich ſelbſt anſchauendes, in ſich zurückgehendes Bilden (Einbilden) durch die Reflexion zum Objekt, (beſtimmten Bilde, als Produkt) zu machen, und nachzubilden. Nur durch die Reflexion bekommt ſich das Ich in ſeine eigne Gewalt. Es erhält ein Bewußtſeyn von ſeinem urſprünglichen Bewußtſeyn. Sein urſprüngliches, durch Naturnothwendigkeit beſtimmtes, Bilden zerfällt in ſeiner Mannigfaltigkeit in eben ſo mannigfaltige Bilder, oder Objekte, auf die das Ich nach Belieben reflektiren kann. Hier erſt, weil das Ich in der Handlung des Reflektirens, und Abſtrahirens frey iſt, tritt die Möglichkeit des Irrthums, und der Täuſchung ein. Das Ich iſt hier ſchlechthin an kein Objekt gebunden, als ein ſolches, auf das es auf eine beſtimmte Weiſe reflektiren müßte. Es kann zum Behuf der Reflexion gleichſam aus der Unendlichkeit ein Objekt herausgreifen, welches es will. Es kann ferner, wenn es ſich einmal beſtimmt hat, auf ein ge-

 wiſſes

wiſſes Objekt zu reflektiren, nur dieſe oder jene Merkmale deſſelben zum Gegenſtande ſeiner Reflexion machen, und von den übrigen abſtrahiren; es kann endlich dieſelben auf die mannigfaltigſte Weiſe auf andere Objekte, oder einzelne Merkmale derſelben beziehen, ohne daß es auf irgend eine Art bey eben dieſen Handlungen neceſſitirt wird. Aber eben darum, weil alle dieſe Handlungen frey ſind, kann manches überſehen (von demſelben abſtrahirt) werden, das in Rückſicht auf die Beſtimmungen, die das Ich machen will, nicht überſehen werden ſollte. Es iſt leicht möglich, daß man ein Objekt mit dem andern verwechſelt; zur Verbindung von zwey Entgegengeſetzten ein Mittelglied aus einer entfernteren Sphäre nimmt, und das nächſte Mittelglied überſiehet, und ſich auf mancherley Art durch die Phantaſie, die dem realen Denken immer zur Seite gehet, täuſchen läßt.

Auf dem Reflexionspunkte wird das urſprüngliche Bilden nachgebildet; das urſprüngliche Bilden iſt hier als Akt verſchwunden, und erſcheint als Bild, Objekt, das durch die Reflexion aufgefaßt, oder nachgebildet wird. Unſer ganzes Denken iſt ein Bilden, und zwar ein urſprüngliches Bilden (produktives Anſchauen, das das Afficirtſeyn durch beſtimmte Umriſſe zum Behufe der künftigen Reflexion darſtellt, oder objektiv macht), und ein Nachbilden. Iſt nun alles Denken ein Bilden, ſo kann man auch ein doppeltes Denken ſetzen; ein urſprüngliches (transcendentales) Denken, das noch kein Objekt hat, ſondern ein bloßes nach außen und nach innen zugleich gehendes Handeln iſt, das, inſofern es ſich

ſich zur Reflexion erhebt, ſich ſelbſt zum Objekte macht; und ein abgeleitetes Denken, das in der Reflexion auf das erſte urſprüngliche Denken, inſofern es nur als Objekt erſcheint, gehet, folglich ein Nachdenken des urſprünglichen Denkens.

Man ſiehet, daß nach dieſer Beſtimmung das urſprüngliche Denken nichts anders iſt, als das Objektivmachen, produktive Anſchauen, oder das Einbilden (ein Linienziehen nach drey Punkten, und Richtungen, ſo daß eine geſchloſſene Sphäre entſtehet — ein Produciren nach außen, und nach innen zugleich). Dieſe Beſtimmung iſt von großer Wichtigkeit. Dadurch wird die ſchwere, alle Philoſophen bisher folternde Frage, auf die befriedigendſte Art gelöſet, die Frage nämlich, ob denn unſerm Denken etwas Reales entſpreche, und ob die Objekte gerade ſo beſchaffen ſind, wie wir ſie denken? Es iſt offenbar, daß dieſe Frage auf das Denken auf dem Reflektionspunkte deute. Denn es iſt die Rede von einem Denken, dem ſchon ein Objekt als gegeben vorſchwebt. Wenn es ein doppeltes Denken giebt, nämlich ein urſprüngliches und abgeleitetes; wenn ferner das Objekt, das dem abgeleiteten Denken (dem Reflektiren) als gegeben vorſchwebt, nichts anders iſt, als das urſprüngliche Denken ſelbſt, ſo muß, inſofern in der Reflexion bloß das, was gegeben iſt, aufgefaßt, oder nachgebildet wird, das Objekt mit dem Denken abſolut zuſammen fallen. Denn das Denken eines gegebenen Objektes iſt eigentlich nichts anders, als das Nachdenken, Reproduciren des urſprünglichen Denkens, das nun als Objekt erſcheint. Inſofern alſo in

der Reflexion das urſprüngliche Denken ganz ſo, wie es iſt, reproducirt wird, hat zwiſchen dem Objekte des (abgeleiteten) Denkens, und dem Denken ſelbſt abſolute Idealität ſtatt. Das Objekt iſt nach dieſer Anſicht in jedem Falle unſer eignes Produkt, das wir, wenn wir bloß ſo darauf reflektiren, wie es uns gegeben iſt, nothwendig ſo nachbilden müſſen, wie es an ſich iſt.

Als Objekt kann es ſchlechthin keine andere Beſtimmung haben, als die wir demſelben ſchlechthin gegeben haben. Jede gegebene Beſtimmung muß ſich aber in der Reflexion abſpiegeln. Wir geben unſerm Afficirtſeyn durch das urſprüngliche Denken (produktives Anſchauen, Einbilden) einen beſtimmten Umriß, der gerade ſo auffallen muß, wie das Afficirtſeyn beſchaffen iſt — denn hier äußert ſich das Ich noch nicht als Freiheit, ſondern als Spontaneität —; und dieſes beſtimmten Umriſſes werden wir uns eben ſo nothwendig in der Reflexion, ſo, wie er an ſich iſt, bewußt, wenn wir uns einmal beſtimmt haben, auf denſelben bloß ſo zu reflektiren, wie er uns gegeben iſt, und jeden Einfluß der Phantaſie (des freyen Denkens — Dichtens —) abzuhalten, welches uns wohl möglich iſt. In dieſem Falle iſt unſer Denken auf dem Reflexionspunkte ein reales, an das Objekt gebundenes, und daſſelbe, wie es an ſich iſt, treu nachbildendes Denken. So wird es auch begreiflich, wie das Objekt, das nach einer gewiſſen Anſicht bloß außer uns iſt, in uns kommt, ja wie es zugleich in uns und außer uns iſt. Inſofern wir unſerm Afficirtſeyn nothwendig einen beſtimmten Umriß geben,

daſſelbe urſprünglich bilden, ſo zwar, daß unſer Bilden nach außen, und nach innen zugleich gehet, indem das produktive Anſchauen zugleich ein Zurückſchauen iſt, ſo produciren wir das Objekt auf eine Art, daß es in der Reflexion zugleich außer uns, und in uns erſcheinen muß.

Auf dem Reflexionspunkte gehet die Einbildungskraft, die bloß nach allen Richtungen hin producirend (urſprünglich bildend) iſt, in Verſtand über. Das urſprüngliche Produciren erſcheint hier als Objekt, und folglich auch das Produktionsvermögen (die Einbildungskraft) als Verſtand, als das intelligente Behältniß, in dem die Objekte niedergelegt ſind, und die durch die Reflexion nicht producirt, ſondern bloß aufgefaßt, und nachgebildet werden können. Durch das Begreifen, Urtheilen, Schließen, als die drey Funktionen des reflektirenden Denkens (des Nachdenkens eines urſprünglichen Denkens) werden immer ſchon Objekte vorausgeſetzt, die urſprünglich beſtimmt ſind, und durch dieſe Funktionen nur nachbeſtimmt werden ſollen. Durch das Begreifen, Urtheilen, Schließen kann man daher nie auf eine abſolute Handlung des menſchlichen Geiſtes kommen. Was man dem Denken auf dem Reflexionspunkte, das ſich als ein Begreifen, Urtheilen, Schließen äußert, gewöhnlich vorausſetzt, iſt das Anſchauen. Aber das Anſchauen, nach der Anſicht des Reflexionspunktes beſtimmt, iſt kein thätiges Produciren des Objektiven, ſondern ein Handeln, dem ſchon ein Objekt vorausgeſetzt werden muß, wodurch es ganz beſtimmt wird. Nach dieſer Anſicht iſt das Objekt, das dem Anſchauen vor-

vorausgeſetzt, und wovon daſſelbe abhängig gemacht wird, Ding an ſich, deſſen wahrer Charakter durch kein Vorſtellen zu erreichen iſt, weil es ſelbſt dem urſprünglichen Vorſtellen, dem Anſchauen, vorausgehet. Es ſpiegelt ſich bloß in dem Anſchauen ab, und wird durch daſſelbe nachgebildet. Man kann aber nie wiſſen, ob es ſich ſo abſpiegelt, wie es an ſich iſt, und ob es folglich auf das vollkommenſte nachgebildet werden kann, ſo daß gar keine Täuſchung ſtatt hat. Aber nach unſerer Anſicht iſt das urſprüngliche Anſchauen nichts anders, als ein abſolutes Bilden unſeres Afficirtſeyns, das das Ich ſelbſt producirt, ohne von irgend einem Objekte abzuhängen; ein Bilden, das nach außen, und nach innen zugleich gehet, und immer einen beſtimmten Umriß, nach Beſchaffenheit des Afficirtſeyns, beſchreibt. Dieſes Bilden erſcheint in der Reflexion als Bild, Objekt, und zwar, da das urſprüngliche Bilden immer beſtimmt (begränzt) iſt, als ein beſtimmtes Bild, Objekt, das ſich von jedem andern unterſcheiden läßt. Das Anſchauen, das auf das gegebene Objekt gehet, erſcheint hier als kein Produciren, ſondern als ein Nachbilden des Gegebenen, oder als ein Auffaſſen, und Empfangen. Iſt das in der Reflexion gegebene Objekt nicht unſer eignes Produkt — das urſprüngliche Bilden ſelbſt, das in der Reflexion als beſtimmtes Bild, oder Objekt erſcheint — ſo liegt das Objektive, und Subjektive (das Repräſentiren auf dem Reflexionspunkte) in zwey Welten, zwiſchen denen nie eine Brücke ausfindig zu machen iſt; und objektive Wahrheit iſt für uns unmöglich. Es giebt dann ſchlechthin kein feſtes Wiſſen. Denn wir können in dieſem Falle nie wiſſen,

ob,

ob, und in wiefern unſer Vorſtellen mit dem Objekte übereinſtimmt. Der troſtloſeſte Skepticismus iſt dann unwiderlegbar, und die einzig wahre Philoſophie. Iſt aber jedes mögliche Objekt unſer eignes Produkt; und kann unſer urſprüngliches Produciren ganz ſo, wie es an ſich iſt, als Produkt auf dem Reflexionspunkte aufgefaßt, und nachgebildet werden, ſo muß das Repräſentiren auf dem Reflexionspunkte, inſofern wir bloß das Gegebene auffaſſen, und jeden Zuſatz der Phantaſie abhalten, mit dem Objekte ſchlechthin zuſammenfallen. Nur darf man das Objektive nicht als das eigentliche Reale, ſondern nur als eine abgeleitete, erſcheinende Realität anſehen. Denn das eigentliche Reale, das das ſchlechthin Producirende iſt, können wir nie produciren; es muß vielmehr allem beſtimmten Produciren, z. B. dem Anſchauen, Denken, Organiſiren (materiellem Raumerfüllen) vorausgeſetzt werden. Das beſtimmte Produciren iſt ein Erſcheinen des Producirens ſchlechthin, oder des abſoluten Handelns, das ſich zum Behufe der Reflexion in entgegengeſetzte Handlungsweiſen zertheilt. Nur die Behauptung, daß das Ich das urſprüngliche Reale producire, iſt Unſinn. Aber jede abgeleitete Realität, die unter der Form der Subjektivität, und Objektivität erſcheint, iſt ein Produkt des Ich. Denn dieſe Form bringt das Ich ſelbſt hervor, um das Reale für ſich reflektiren, und zum beſtimmten Bewußtſeyn erheben zu können. Eben darum heißt auch das Reale unter dieſer Form eine Erſcheinung, und iſt nicht Etwas an ſich. Was an ſich iſt, kann weder als ein Subjektives, noch Objektives beſtimmt werden; es iſt über beydes erhaben, oder vielmehr,

mehr, es iſt die abſolute Identität des Subjektiven, und Objektiven.

Inſofern wir unſere Reflexion bloß auf das im Bewußtſeyn Gegebene richten, und allen Einfluß der Phantaſie abhalten, iſt unſer Denken (auf dem Gebiete der Erſcheinungen) ein reales, an das gegebene Objekt, gebundenes Denken, das, inſofern wir es bloß daran binden, mit dem Objekte ſchlechthin zuſammenfällt. Aber wir können uns des realen Denkens nicht bewußt werden ohne ein ideales, das ſich nicht an das gegebene Objekt bindet, ſondern ſich eine eigne Objektenwelt ſchaffet, und daher in gewiſſer Rückſicht ganz frey iſt. Dieſes letztere Denken heißt ein Dichten. Inſofern wir dichten, gehet der Verſtand in Phantaſie über. Alſo das Denken auf dem Reflexionspunkte (das Nachbilden) iſt von doppelter Art. Es iſt entweder gebunden, oder frey. Wird das Objekt ſo aufgefaßt, und beſtimmt, wie es gegeben iſt, folglich treu nachgebildet, ſo hat ein gebundenes Denken ſtatt. Dieſes äußert ſich mit dem Gefühle von Nothwendigkeit. Wir befinden uns hier auf dem Gebiete der wirklichen Welt. Wir ſind uns gar keines Producirens, ſondern eines bloßen Auffaſſens, Nachbildens deſſen, was ganz unabhängig von uns zu exiſtiren ſcheint, bewußt. Unſer Denken iſt durch das Gegebene nothwendig beſtimmt. Daher ſchreiben wir auch unſern Vorſtellungen, inſofern ſie ein bloßes Nachbilden des Gegebenen ſind, Realität zu. Daß das Objekt, das uns ohne alles unſer Zuthun zu exiſtiren ſcheint, dennoch ein bloßes Produkt unſeres urſprüng-

lichen Bildens (der produktiven Einbildungskraft) ſey, davon können wir auf dem Standpunkte der Reflexion nichts wiſſen, weil das urſprüngliche Bilden kein Reflektiren iſt, in der Reflexion aber als Handeln verſchwindet, und nur als ein vorſchwebendes Seyn erſcheinet. Bey dem urſprünglichen Bilden machen wir ein gewiſſes Afficirtſeyn nothwendig objektiv; und inſofern wir in der Reflexion uns bloß an das zum Objekte gemachte Afficirtſeyn halten, iſt unſer Denken real.

Aber wir können uns auch über das wirklich gegebene Objektive erheben, und aus dem ſchon vorhandenen größeren, oder geringeren Vorrathe des Afficirtſeyns überhaupt nach Willkür Objekte, und eine Welt von Objekten bilden, die in der wirklichen Welt, nach ihren individuellen Beſtimmungen, nicht exiſtiren. In dieſem Falle iſt unſer Denken ein Dichten, oder ein freyes, ungebundenes Denken. Das Vermögen, auf dieſe Art zu denken, heißt daher Dichtungsvermögen (Phantaſie). Wir ſind zwar auch hier an Zeit, und Raum, und an das, was beydes erfüllt, an ein Afficirtſeyn gebunden. Aber wir machen uns frey von allen individuellen Beſtimmungen in Abſicht auf Zeit, und Raum, und Afficirtſeyn, inſofern ſie gegeben ſind; wir produciren die individuellen Beſtimmungen mit Freyheit, und ſind uns in der Reflexion darauf bewußt, daß wir ſie frey producirt haben. Sie ſind uns hier nur inſofern gegeben, als wir wiſſen, daß wir ſie uns ſelbſt durch ein freyes Produciren gegeben haben. Daher ſchreiben wir dieſen Vorſtellungen auch keine Realität

zu. Wer ſein Dichten von dem realen, gebundenen Denken nicht unterſcheidet, der iſt kein Dichter, ſondern ein Phantaſt. In dem freyen Denken können wir zwar der Vorſtellungen von Raum, und Zeit, und eines ſchon vorhandenen größeren, oder kleineren Vorrathes des Afficirtſeyns auf keine Art entbehren. Inſofern iſt auch das freyeſte Denken noch gebunden. Aber es iſt nur überhaupt an Raum, und Zeit, und Afficirtſeyn, keinesweges aber an einen beſtimmten Raum, eine beſtimmte Zeit, und ein beſtimmtes Afficirtſeyn gebunden. Raum, und Zeit werden nur überhaupt vorausgeſetzt, als die urſprünglichen Umriſſe alles Realen, denen wir dann aus dem Vorrathe des Afficirtſeyns ein Colorit, und eine Schattirung geben, wie es uns beliebt.

Auf dieſe Art ſchaffen wir für uns eine neue Welt, die nicht wirklich iſt, ſondern ſeyn ſoll, die daher der wirklichen entgegengeſetzt iſt. Unſere ideale Welt iſt ein Produkt unſerer Freyheit, keinesweges der bloßen Spontanität. Daher ſchreiben wir auch derſelben keine Wirklichkeit zu, ſondern poſtuliren bloß, daß das Ideale in das Reale übergehen, und die wirkliche Welt verdrängen ſoll, weil wir uns bewußt ſind, daß wir die ideale Welt ſelbſt geſchaffen haben, und daß ſie uns nur gegeben iſt, inſofern ſie ein freyes Produkt unſerer Selbſtthätigkeit iſt. Aber hier zeigt ſich der wahre Charakter des menſchlichen Geiſtes, inſofern derſelbe als ein abſolut intelligentes Streben nach gänzlicher Schrankenloſigkeit beſtimmt wird. Warum mißfällt uns die wirkliche Welt, und warum fühlen wir ein ſo hohes

In=

Intereſſe an der idealen Welt, von der wir doch wiſſen, daß ſie nicht wirklich exiſtirt? Der Grund liegt einzig darinn, weil wir uns in der Reflexion auf das Wirkliche beſchränkt fühlen, und doch, durch Vernunftinſtinkt getrieben, jede Art von Beſchränkung verabſcheuen. Wir muthen uns einen Zuſtand an, wo nichts als abſolute Freyheit herrſchen ſoll. Daher ſtreben wir über jede Wirklichkeit hinaus, und ſetzen zugleich durch das Dichtungsvermögen derſelben einen Zuſtand entgegen, der noch nicht iſt, ſondern werden ſoll. Durch den Anblick der wirklichen Welt wird unſer Herz unaufhörlich zerriſſen, weil wir hier nichts, als Schranken unſerer Thätigkeit finden. Daher ſchaffen wir unaufhörlich eine neue Welt, die zwar bloß als ideales Produkt unſerer Freyheit ſtatt hat, die aber doch wirklich werden ſoll. Nur aus der idealen Welt holen wir den heilenden Balſam, wodurch wir die Wunden, die uns die wirkliche Welt ſchlägt, wieder heilen. Die ideale Welt hat bloß darum ein ſo hohes Intereſſe für uns, weil ſie wenigſtens zum Theile ein Produkt unſerer Freyheit, und folglich unſerem überſinnlichen Charakter mehr angemeſſen iſt, als die wirkliche. Der wahre Dichter begeiſtert alle Menſchen, weil es in der Natur der Intelligenz liegt, das Wirkliche, als den Inbegriff der Schranken, die der Freyheit entgegengeſetzt ſind, zu verachten, und den höchſten Werth nur auf das Ideale, als das Produkt unſerer Freyheit zu legen. Das Ideale, das auf gänzliche Unbeſchränktheit gehet, wird daher von uns, als das wahre Reale angeſehen, wodurch, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, jede wirkliche Wirklichkeit verſchlungen, und vernichtet werden ſoll.

ſoll. Hier liegt der Grund der allgemeinen Idee von dem Untergang der Welt, und dem jüngſten Tag. Würden wir das gegebene Reale als das Reale an ſich, und nicht bloß als den Inbegriff von Erſcheinungen, die vernichtet werden ſollen, anſehen, ſo könnten wir auf das Ideale gar keinen Werth legen, da es doch offenbare Thatſache iſt, daß uns nur das Ideale befriedigen kann. Wir leben immer mehr in der idealen, als in der wirklichen Welt. Wir ſehen das gegebene Wirkliche immer für das an, was vergehen ſoll, folglich als das, dem der Charakter der Realität an ſich durchaus nicht zukommen kann. Nur nach dem Idealen, inſofern wir durch die Realiſirung deſſelben von allen Banden der Beſchränktheit befreyt werden ſollen, iſt unaufhörlich unſer Herz gekehrt. Es iſt der wahre Himmel, den wir erwarten — der Zuſtand einer abſoluten Schrankenloſigkeit, der einzig mit unſerm überſinnlichen Charakter abſolut identiſch iſt. Iſt nun das Ideale, daß ſich auf abſolute Schrankenloſigkeit beziehet, das einzige, wahre Reale an ſich, wodurch alle gegebene Realität verſchlungen werden ſoll, ſo iſt klar, daß urſprünglich Idealität und Realität abſolut Eins, und daß dieſe abſolute Identität der Punkt iſt, von dem alle Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes ausgehet, und wohin ſie zurück läuft, folglich auch der Punkt, von dem die wahre Philoſophie ausgehen muß, indem durch dieſelbe der menſchliche Geiſt ſo dargeſtellt werden ſoll, wie er an ſich iſt.

Es iſt ſchlechthin kein reales Denken möglich ohne ein ideales (ohne ein Dichten). Wir können

nen

nen uns des *Wirklichen* nur inſofern bewußt werden, als wir uns deſſen bewußt ſind, was *nicht* iſt, ſondern erſt *werden* ſoll, was wir folglich bloß *erdichten*. Wir müſſen das *Reale* immer an das *Ideale* halten, um uns des Einen, oder Andern bewußt zu werden. Jeder Menſch alſo, auch der gemeinſte, wenn er nur zum Selbſtbewußtſeyn gekommen iſt, und etwas Reales denkt, muß zugleich dichten, um ſich ſeines realen Denkens bewußt zu werden. Folglich iſt jeder Menſch von Natur aus *Dichter*. Der eigentliche Dichter hat nur das Dichtungsvermögen, das er mit allen Menſchen gemein hat, in einem vorzüglich hohen Grade ausgebildet, und beſitzt die Gewandheit, das Ideale, das jeder Menſch bewußtlos producirt, in ſeiner ganzen Fülle, und mit dem Hochgefühl des Enthuſiasmus darzuſtellen. Der Dichter iſt nicht bloß für ſich begeiſtert, ſondern er weiß auch ſeine Begeiſterung in die Herzen anderer zu ergießen. Aber auch auf der höchſten Stufe der Begeiſterung kann er nur das darſtellen, was ſchon in dem Herzen aller liegt, und ſich von ſelbſt hervordrängt. Sobald der Dichter von der Natur des Idealen, nach welchem eines jeden Menſchen Herz gekehrt iſt, und von der Richtung, die der menſchliche Geiſt in ſeinem Streben nach dem Unendlichen nimmt, mehr, oder weniger abweichet, wird ſein Dichten fad, ſchaal, und lächerlich. Je treuer ein Dichter die natürliche Tendenz des menſchlichen Geiſtes nach dem Abſoluten in ſeinen idealen Schilderungen darſtellt, deſto allgemeiner und ſtärker bezaubert er.

Aber der Dichter, als ſolcher, erhebt ſich noch nicht bis zum ſchlechthin Ueberſinnlichen. Die ideale Welt, die er ſchaffet, iſt noch immer auf dem Grund und Boden der Sinnlichkeit errichtet. Auch die vollkommenſte Phantaſie kann nicht über Zeit und Raum, und ein Afficirtſeyn überhaupt hinaus. Der Unterſchied zwiſchen dem realen Denken, und dem Dichter beſtehet nur darinn, daß man in Abſicht auf das erſtere an eine beſtimmte Zeit, an einen beſtimmten Raum, folglich auch an ein beſtimmtes Afficirtſeyn gebunden iſt, ſtatt daß man in Anſehung des idealen Denkens an alle dieſe Schranken nur überhaupt gebunden iſt, aber dieſelben mit voller Freyheit individualiſirt. Beym Dichten zerſtören wir zwar die wirkliche Welt; aber wir können doch unſere ideale Welt auf keinem andern Boden, als dem der Sinnlichkeit, und mit keinen andern Materialien, als den Trümmern der zerſtörten wirklichen Welt, errichten. Wir können nichts anders thun, als daß wir die Individualität, die uns mißfällt, verändern. Raum und Zeit in unzertrennlicher Verbindung iſt auch hier die Grundlage, auf die wir unſere neue Welt bauen; und aus dem ſich ins Unendliche hinziehenden Gebiete des Afficirtſeyns nehmen wir die Materialien, womit wir unſer neues Gebäude errichten. Aber wir laſſen uns von der wirklichen Welt, in Rückſicht auf die Individualiſirung unſerer idealen Welt, durchaus nichts vorſchreiben. Wir beſtimmen Raum und Zeit nach Belieben, und greifen mit freyer Hand gleichſam aus der Unendlichkeit diejenigen Arten des Afficirtſeyns heraus, die wir wünſchen, und vermiſchen ſie auf eine unendlich mannigfalti-

faltige Art. Alſo in Rückſicht auf die Individualitäten, womit wir unſrre ideale Welt ausſtatten, iſt dieſelbe ein bloßes Produkt unſerer Freyheit; daher gefällt ſie uns auch unendlich beſſer, als die wirkliche Welt, die unſere Freyheit gefeſſelt hält; daher unſer reges Streben, ſie, ſo viel, als möglich, zu realiſiren, und die Zweckbegriffe, woraus die ideale Welt beſtehet, in reale Objekte, und reale Erkenntniſſe umzuſchaffen. Wir ſtreben nach dem ſchlechthin Ueberſinnlichen, das über Zeit, und Raum, und alles Afficirtſeyn erhaben iſt. Daher genüget uns auch die Dichtungswelt nicht mehr, ſobald ſie realiſirt iſt. Nur in der Ferne entzückt uns das ideale Ziel, das wir uns geſetzt haben, und verſpricht uns vollkommene Befriedigung. Sobald es erreicht iſt, und wir darauf, als etwas Wirkliches, reflektiren, mißfällt es uns, weil wir uns beſchränkt fühlen, und jede Art von Beſchränktheit verabſcheuen. Wir ſetzen uns daher ein neues Ziel, bey deſſen Erreichung derſelbe Fall eintritt; und ſo geht es ins Unendliche fort. Sobald wir ein Ziel erreichten, über das wir nicht wieder durch ein ideales Denken hinüber ſtrebten, hätte nothwendig alles Bewußtſeyn ein Ende. Denn es iſt kein Bewußtſeyn des Realen, das gegeben iſt, möglich, ohne das Bewußtſeyn des Idealen, das noch nicht wirklich iſt, ſondern erſt realiſirt werden ſoll, das wir folglich mit Freyheit (idealiter) produciren, und dann zu realiſiren ſtreben. — Es iſt kein reales Denken möglich ohne ein ideales, und umgekehrt. Das iſt ein Zirkel, wodurch weder das Eine, noch das Andere als an ſich möglich gedacht werden kann. Es muß daher ein abſolut Ideales ge-

 ben,

ben, das auch nicht einmal auf dem Gebiete des freyeſten Denkens (des Dichtens auf ſeiner höchſten Stufe) liegt, und das durchaus keinen Berührungspunkt mit Zeit und Raum und Afficietſeyn hat. Dieſes abſolut Ideale fällt alſo weder in die Verſtandeswelt, die der Inbegriff des Wirklichen, durch ein nothwendiges Afficirtſeyn beſtimmt, iſt; noch in die Dichtungswelt, die aus lauter Objekten, als Produkten eines freyen Afficirtſeyns, beſtehet; ſondern in die Vernunftwelt, wo weder ein nothwendiges, noch freyes Afficirtſeyn (Selbſtafficiren) ſtatt hat. In der Verſtandeswelt iſt mir nicht nur Zeit und Raum, und ein Afficirtſeyn überhaupt, ſondern auch das Individuelle davon gegeben, ſo daß mir weiter nichts, als die bloße Funktion des Auffaſſens zuzukommen ſcheint. In der Dichtungswelt bin ich zwar an Zeit, und Raum, und Afficirtſeyn überhaupt gebunden; aber die Individualiſirung des Objektiven überhaupt iſt ganz das Produkt meiner Freyheit. In der Verſtandeswelt finde ich mich auf eine beſtimmte Weiſe, und, wie es ſcheint, ohne alles mein Zuthun afficirt. Die Objekte, wodurch ich afficirt werde, ſcheinen an und für ſich zu exiſtiren, und ſich mit Nothwendigkeit in meinem Bewußtſeyn abzuſpiegeln. In der Dichtungswelt producire ich das beſtimmte Afficirtſeyn, und folglich auch die demſelben entſprechende Objektenwelt ſelbſt. Nur inſofern ich mich mit Bewußtſeyn, und Freyheit durch meine ideale Schöpfung ſelbſt afficire, bin ich in der Reflexion auf die Produkte meiner Freyheit afficirt. Mein beſtimmtes Afficirtſeyn iſt hier ein Produkt des beſtimmten Selbſt-

afficirens. Und eben weil ich dieſes weiß, ſchreibe ich dieſem Afficirtſeyn keine andere, als bloß ideale Wirklichkeit zu, von der ich jedoch ſodere, daß ſie in reale Wirklichkeit übergehen ſoll. Denn die ideale Welt, die ich durch das Dichtungsvermögen producire, liegt meinem überſinnlichen Charakter — meinem Streben nach abſoluter Schrankenloſigkeit — näher, als die wirkliche Welt, durch die ich meine Freyheit von allen Seiten eingepreſſet fühle, und die mich daher auf keine Weiſe befriedigen kann. In der Vernunftwelt ſoll ſchlechthin nichts gegeben ſeyn, wodurch die Freyheit auf irgend eine Weiſe beſchränkt werde, folglich nicht einmal Zeit, und Raum, und Afficirtſeyn überhaupt; ſondern es ſoll bloß abſolute Freyheit herrſchen, die Alles in Allem ſeyn ſoll. Die Vernunftwelt iſt das ſchlechthin Ueberſinnliche, das über Zeit, und Raum, und alles Afficirtſeyn erhaben iſt. Das ſchlechthin Ueberſinnliche iſt durch gar kein Denken, weder durch das reale, noch ideale (weder durch Verſtand noch Phantaſie) erreichbar. Es wird bloß ſchlechthin geſetzt, als das, was einzig ſeyn ſoll, und was jedes Vernunftidividuum nothwendig zu erreichen ſtrebt. Es iſt nicht ein Bedingt Ideales, hervorgebracht durch das Dichtungsvermögen, und noch abhängig von Zeit, und Raum, und Afficirtſeyn uberhaupt; noch ein bedingt Reales, das jenem gegenüber ſtehet, und der Reflexion nach allen ſeinen Beſtimmungen gegeben iſt; ſondern es iſt das abſolut Ideale, und abſolut Reale zugleich, als ſchlechthin Eins, folglich als das, was dem Verſtande, und der Phantaſie durchaus unzugänglich iſt, und bloß durch die

nunft geſetzt wird. Nur dadurch, daß ich auch über die Dichtungswelt, die noch auf dem Grund und Boden der Sinnlichkeit aufgeführt wird, hinausſtrebe, iſt erſt mein Bewußtſeyn vollkommen geſchloſſen. Denn das Bewußtſeyn des Realen, beſtimmt durch das Ideale, und des Idealen, beſtimmt durch das Reale, enthält noch einen Zirkel. Ich kann mir der realen Welt nur bewußt werden durch die ideale, nnd der idealen nur durch die reale; ich kann mir folglich weder der Einen, noch der Andern abſolut bewußt werden, wenn ich nicht aus dieſem Zauberkreiſe trete. Nur inſofern ich nach dem ſchlechthin Ueberſinnlichen, wodurch die Verſtandes- und Dichtungswelt vernichtet werden, und ein Zuſtand der abſoluten Schrankenloſigkeit eintreten ſoll, ſtrebe, reiß ich mich aus dem Zauberkreiſe jener beyden Welten heraus, und kann mir derſelben bewußt werden. Nur in dieſer Rückſicht bin ich Vernunft. Das iſt der abſolute Punkt, von dem mein Bewußtſeyn ausgehet, und zu dem es zurückkehret. Das Bewußtſeyn iſt durchaus unerklärbar, wenn man nicht von dieſem Punkte ausgehet, und auf denſelben zurückkommt. Warum entfernen wir von der Gottheit Zeit und Raum, und alles Afficirtſeyn überhaupt? Weil uns die Gottheit das ſchlechthin Ueberſinnliche iſt, das wir weder in die Verſtandes- noch Dichtungswelt verſetzen können, ohne es zu vernichten. Und wie kommen wir denn zu dieſer Idee, die nicht bloß über allen Verſtand, ſondern auch über die vollkommenſte Phantaſie erhaben iſt, und allem dem widerſpricht, was wir in der Verſtandes- und Dichtungswelt finden können? Bloß durch unſer Streben nach dem ſchlechthin Ueberſinnli-

ſinnlichen, das wir weder denken, noch erdichten können, ſondern abſolut ſetzen. Wir ſetzen, durch Vernunſtinſtinkt getrieben, unſer wahres Weſen in den Zuſtand einer abſoluten Schrankenloſigkeit, der für uns eintreten ſoll. Daher reißen wir uns auch von den Feſſeln der Phantaſie los, und erſchwingen uns über jede Art von Beſchränktheit überhaupt, über Zeit, und Raum, und Afficirtſeyn. Auf dem Gebiete der Dichtungswelt finden wir uns noch an Zeit, und Raum, und ein Afficirtſeyn überhaupt gebunden, ob wir gleich die Individualitäten mit Freyheit produciren. Wir zerreißen auch dieſe Bande, als unwürdig unſerer höchſten Beſtimmung zur abſoluten Freyheit, und vernichten auf ſolche Art auch die Dichtungswelt durch die abſolute Foderung, daß nur die Vernunſtwelt — das ſchlechthin Ueberſinnliche — an ſich real, und ſowohl die Verſtandes- als Dichtungswelt bloße Erſcheinung ſeyn ſoll.

Ohne dieſes Streben nach abſoluter Schrankenloſigkeit, wodurch wir über alle Schranken der Verſtandes- und Dichtungswelt hinaus geriſſen werden, würde die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen (der Gottheit) durchaus unerklärbar, ja unmöglich ſeyn. Denn das ſchlechthinn Ueberſinnliche ſchließet alles aus, was auf Zeit, und Raum, und Afficirtſeyn, auch durch das freyeſte Denken beſtimmt, und individualiſirt, Beziehung hat. Daher iſt z. B. die Frage ganz ſinnlos, ob die Gottheit ewig, oder nicht ewig ſey. Man kann weder das Eine, noch das Andere behaupten. Denn die Gottheit hat mit der Zeit gar nichts gemein, ſie mag als endlich, oder unendlich geſetzt werden. Es

muß folglich hier alle Zeit, als vernichtet, angeſehen werden. Die Zeit iſt ein bloßes ideales Produkt des Ich, inſofern es das Denken producirt. Das Ich ſtrebt ſelbſt für ſich die Zeit zu vernichten, inſofern es ſtrebt, ſchlechthin abſolut in der Wirklichkeit zu werden. Wo Zeit geſetzt wird, da wird auch Beſchränktheit geſetzt. Aber das Ich ſtrebt nicht nach Beſchränktheit, ſondern nach Unbeſchränktheit; es ſtrebt aus dem Zauberkreiſe der realen, und idealen Beſchränktheit herauszutreten, und das zu werden, was durch die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen geſetzt wird. Es ſtrebt daher auch, ſich von den Feſſeln der Zeit loszureißen, und in einen Zuſtand zu verſetzen, wo kein Nacheinanderſeyn (keine Veränderung) mehr ſtatt haben ſoll — ein Zuſtand, der allen Geſetzen des Denkens widerſpricht, der nicht einmal durch den freyeſten Flug der Phantaſie erreichbar iſt. Folglich kann auch die Idee dieſes Zuſtandes durch kein Denken, weder durch ein reales, noch ideales, entſtanden ſeyn. Sie iſt ein bloßes Produkt der Vernunft, oder des Ich ſeinem überſinnlichen Charakter nach, inſofern es ſich über Zeit und Raum erhebt, beydes durch einen abſoluten Machtſpruch (*idealiter*) vertilgt, und nach abſoluter Schrankenloſigkeit ſtrebt. Das ſubjektive Ich iſt ein Denken, und zwar ein reales, und ideales zugleich; und als ſolches iſt es ſchlechthin an Zeit, und Raum, wenigſtens überhaupt (wie bey dem idealen Denken) gebunden; als denkendes Subjekt kann es daher durchaus nicht von beyden abſtrahiren, oder ſich zur Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen erheben. Nur das abſolute Ich, das ſich ſelbſt zum denkenden

Sub-

Subjekt macht, und das Denken ſammt allem dem, was mit dem Denken unzertrennlich verbunden iſt, producirt, erhebt ſich zur Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen, das nicht gedacht, ſondern ſchlechthin geſetzt wird.

Daraus erhellet nun ſonnenklar, daß das ſchlechthin Ueberſinnliche, oder das Ur-Reale, durch kein Denken, ſo wie es an ſich iſt, charakteriſirt werden kann. Durch das Denken wird daſſelbe nothwendig in Zeit, und Raum verſetzt, welches beydes von demſelben abſolut entfernt werden muß. Beſtünde daher das Weſen des Ich, ſeinem überſinnlichen Charakter nach, im Denken, ſo wäre die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen für uns durchaus unmöglich; und da dies der abſolute Punkt iſt, von dem alles beſtimmte Bewußtſeyn ausgehet, und zu dem es zurücke kehret, ſo würde kein Bewußtſeyn möglich ſeyn. Denn jedes wirkliche Bewußtſeyn beziehet ſich entweder auf ein reales Seyn, beſtimmt durch ein ideales, oder auf ein ideales, beſtimmt durch ein reales, oder vielmehr auf beydes zugleich, indem wir uns der wirklichen Welt nur bewußt werden können durch die Dichtungswelt, und dieſer nur durch jene. Beyder Welten aber, zwiſchen welchen ſich unſer Denken ewig herumdrehet, können wir uns nur bewußt werden durch die Vernunftwelt, die wir abſolut ſetzen, von der unſer Bewußtſeyn ausgehet, und zu der es zurückkehrt.

§. 83.

Abſolutes Syſtem.

So wird auch klar, wie ein abſolutes Syſtem möglich ſey. Das Syſtem unſeres Geiſtes wird nur dadurch abſolut, daß wir alles Denken, ſowohl das reale, als das ideale von dem Ich, als abſolutem Handeln, wodurch das Denken in allen ſeinen Potenzen producirt wird, ableiten. Das abſolute Ich producirt das Denken, und mit demſelben alles das, was von demſelben unzertrennlich vereinigt iſt. Das wirkliche Ich findet ſich afficirt. Das iſt nur dadurch möglich, daß es nach einem Zuſtande ſtrebt, wo alles Afficirtſeyn, und Beſtimmen, das auf ein Afficirtſeyn gehet, ausgeſchloſſen werden ſoll. Dieſes Streben, inſofern es darauf ausgehet, alles Streben, als ein beſchränktes Handeln, oder als ein Afficirtſeyn, beſtimmt durch ein Selbſtafficiren, und ein Selbſtafficiren, beſtimmt durch ein Afficirtſeyn, zu vertilgen — iſt ein abſolutes Handeln, wovon alle beſtimmten Handlungsweiſen des Ich abhängen. Inſofern alſo das Ich nach abſoluter Schrankenloſigkeit ſtrebt, wird es ſich ſeines beſchränkten Zuſtandes (eines beſtimmten Afficirtſeyns) bewußt, und producirt in dieſer Rückſicht daſſelbe für ſich. Nach unſerer Erklärung des Bewußtſeyns wird dem Ich urſprünglich nichts von außen gegeben; ſondern es giebt ſich alles ſelbſt, und nur unter der Bedingung, daß es ſich alles ſelbſt giebt, kann es irgend etwas in ſich ſelbſt finden. Nichts kommt alſo in das Ich, was es nicht ſelbſt für ſich ſelbſt producirt, und in ſich ſelbſt verſetzt.

ſetzt. Die Außenwelt gehet uns erſt auf dem Reflexionspunkte auf; und es iſt nur inſofern eine Außenwelt für uns da, als wir das Afficirtſeyn, das urſprünglich nur in uns iſt, durch das produktive Anſchauen aus uns ſelbſt heraustragen, demſelben einen beſtimmten Umriß geben, und zugleich wieder in uns zurück verſetzen, wodurch uns ein beſtimmt erfüllter Raum, und eine beſtimmt erfüllte Zeit entſtehet. Der unendliche Raum und die unendliche Zeit entſtehet uns nur durch unſer Streben ins Unendliche. Es kann daher kein Punkt des Raumes und der Zeit für uns der letzte ſeyn. Nur ſo iſt ein abſolutes Syſtem in Abſicht auf den menſchlichen Geiſt möglich, wenn nämlich das Ich immer nur (in theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht) urſprünglich, von ſich ſelbſt abhängt, inſofern ſein Wirken nicht auf dem Reflexionspunkte, ſondern jenſeits deſſelben, betrachtet, und von einem abſoluten Princip, das das Ich ſelbſt iſt, abgeleitet wird. Die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen, die wir durch unſer Streben ins Unendliche produciren, iſt der Schlußſtein des ganzen Bewußtſeyns, ſo wie ſie das Fundament deſſelben iſt.

Wir können uns nämlich unſeres Afficirtſeyns nur inſofern bewußt werden, als wir urſprünglich nach abſoluter Schrankenloſigkeit ſtreben, und uns daher ein Handeln, das, ohne im geringſten beſchränkt zu ſeyn, in ſich ſelbſt zurückgehen, oder ſich ſelbſt anſchauen ſoll, anmuthen. Wenn dieſes Streben je realiſirt werden könnte, ſo würde daraus ein ſchlechthin reines, über alles Afficirtſeyn, und Beſtimmen des Afficirtſeyns erhabenes, Selbſtbewußtſeyn, das weder

durch

durch den Verſtand, noch durch die Phantaſie vorſtellbar iſt, entſtehen. Kraft des Strebens nach abſoluter Schrankenloſigkeit müſſen wir das Afficirtſeyn, als einen unſerm überſinnlichen Charakter widerſprechenden, Zuſtand anſehen, und daher den Grund deſſelben außer uns verſetzen. So entſtehet uns nothwendig die Außenwelt, als das Afficirende, oder als der Grund unſers Afficirtſeyns. Wir tragen unſer Afficirtſeyn, als etwas fremdartiges, nach außen, und verbreiten es auf eine beſtimmte Weiſe, der Beſchaffenheit deſſelben gemäß. Das produktive Anſchauen gehet in der Reflexion in ein Denken über, deſſen Gegenſtand aber das produktive Anſchauen, als Produkt, iſt. Folglich hängt hier das Ich nicht von einem äußern Etwas, ſondern nur von ſich ſelbſt ab. Sein eignes Handeln (das produktive Anſchauen) wird ihm in der Reflexion zum Objekte. Das Denken, Reflektiren, iſt nur das Anſchauen in der zweyten Potenz, und iſt folglich von dem (urſprünglichen) Anſchauen nicht weſentlich verſchieden. Das Ich reflektirt alſo nie ein, von ihm unabhängig vorhandenes Objekt, ſondern nur ſich ſelbſt, ſein eignes Handeln, das hier produktives Anſchauen iſt, und in dem Anſchauen des Anſchauens, oder in der Anſchauung der zweyten Potenz nach, als Objekt, Gegenſtand des zweyten Anſchauens (Reflektirens) erſcheint. Aber hier iſt das Bewußtſeyn noch nicht geſchloſſen. Wir können uns nämlich des realen, gebundenen Denkens, das eben das Anſchauen des urſprünglichen Anſchauens iſt, nur bewußt werden durch ein ideales, freyes Denken. Wenn ſich die produktive Einbildungskraft in der Reflexion zum Verſtande

(dem

(dem intelligenten Behältniſſe des durch das urſprüngliche Anſchauen producirten Realen) erhob, ſo erhebt ſie ſich hier zum Dichtungsvermögen (Phantaſie), das ſich nicht an das urſprüngliche Anſchauen, und in der Reflexion gegebene Reale, ſo wie es gegeben iſt, bindet, ſondern das Individuelle davon aufhebt, und aus dem Vorrathe des Gegebenſeyns überhaupt für ſich eine Welt ſchaffet, die der wirklichen entgegengeſetzt iſt, und in die die wirkliche übergehen ſoll. Deſſen, was wirklich iſt, können wir uns nur bewußt werden durch den Gegenſatz deſſen, was nach der Beſtimmung des Dichtungsvermögens ſeyn ſoll. Aber auch hier iſt das Bewußtſeyn noch nicht geſchloſſen. Denn es iſt noch nicht ein Bewußtſeyn von abſoluter Freyheit, als ein reflektirtes, da. Von dem intelligenten Streben nach abſoluter Freyheit giengen zwar alle Beſtimmungen des Bewußtſeyns, die wir bisher deducirt haben — urſprüngliches Anſchauen, gebundenes, und freyes Denken — aus; es iſt daher inſofern als der abſolute Grund alles beſtimmten Bewußtſeyn, oder als das abſolute Bewußtſeyn anzuſehen; aber es iſt noch nicht für ſich ſelbſt reflektirt; und ohne Reflexion iſt nichts für uns da. Es muß daher reflektirt werden, oder wir müſſen uns zum abſoluten Bewußtſeyn von dem abſoluten Bewußtſeyn erheben, wenn wir uns aller der Beſtimmungen des Bewußtſeyns, die wir bisher aus dem abſolut intelligenten Streben nach abſoluter Freyheit, oder aus dem abſoluten Bewußtſeyn abgeleitet haben, bewußt werden wollen. Dieſes wird dadurch begreiflich. Das Denken, als ein Dichten, iſt noch nicht ganz frey. Es iſt wenigſtens

über-

überhaupt noch an Zeit, und Raum, und ein Afficirtſeyn gebunden, ob es gleich in Rückſicht auf das Individuelle dieſes Gegebenſeyns frey iſt. Die ideale Welt des Dichtungsvermögens kann nur auf dem Grund und Boden des Sinnlichen errichtet werden. Folglich kann das Ich, als ein intelligentes Streben nach abſoluter Unbeſchränktheit hier nicht ſtehen bleiben. Durch das reflektirte Bewußtſeyn der durch das Dichtungsvermögen entſtandenen idealen Welt wird noch nicht das Bewußtſeyn der abſoluten Freyheit — das ſchlechthin reine Selbſtbewußtſeyn, das ohne alles Afficirtſeyn in ſich ſelbſt ſelbſt zurückgehen ſoll — ausgedrückt. Das volle Bewußtſeyn iſt daher noch nicht geſchloſſen. Ohne Reflexion des abſoluten Bewußtſeyn würde alles beſtimmte Bewußtſeyn unmöglich ſeyn. Der Grundton muß ſich in der Oktave reproduciren, um die Mitteltöne zu verbinden, in eine geſchloſſene Sphäre zu bringen, und dadurch eine Harmonie hervorzubringen.

Das Dichtin iſt die höchſte Potenz des Denkens. Wir können uns des realen Denkens, oder der Objekte deſſelben, nur durch das Dichten, oder die dadurch entſtandene ideale Welt bewußt werden. Aber das Bewußtſeyn des Dichtens, und der dadurch hervorgebrachten idealen Welt, die noch an Zeit, und Raum, und Afficirtſeyn überhaupt gebunden iſt, iſt endlich bedingt durch die Idee eines ganz reinen, ſchlechthin abſoluten Selbſtbewußtſeyns — eine Idee, die weder durch Verſtand, noch Phantaſie zu erreichen, oder durch irgend ein Bild darſtellbar iſt. Das Produciren dieſer Idee kommt folglich weder der produktiven Einbil-

bildungskraft, noch dem Verſtande, noch der Phantaſie, ſondern bloß der Vernunft, oder dem abſoluten Ich zu. So iſt das Bewußtſeyn ein organiſches Ganzes, das nur von ſich ſelbſt ausgehet, und in ſich ſelbſt zurücklåuft. So iſt es ein abſolutes Syſtem, nur auf ſich ſelbſt gebaut, und von aller Einwirkung von außen unabhångig. So iſt es abſolute Harmonie, deren Grundton ſich ſelbſt, und zugleich die Mitteltöne ſetzt, und in der Oktave in ſich ſelbſt zurücklåuft, wodurch eine geſchloſſene Sphåre von Tönen zu Stande kommt. Das abſolute Ich iſt der Baumeiſter dieſes abſoluten Ganzen. An demſelben arbeitet keine fremde Hand; auch kommt keine fremde Materie dazu. Das abſolute Ich ſchöpft Form und Stoff bloß aus ſich ſelbſt. Es läßt ſich bis zur höchſten Evidenz beweiſen, daß ohne die Vorausſetzung des abſoluten Ich, in dem bisher beſtimmten Sinne, ſchlechthin kein Bewußtſeyn möglich iſt. Dieſes Ich iſt nicht das individuelle, ſubjektive Ich der Tranſcendentalphiloſophen, wie Reinhold erſt unlängſt behauptet hat, ſondern es iſt das ſchlechthin Eine, über alle Individualität, Subjektivität, und Objektivität erhabene Ich, das allen Vernunftindividuen gemein iſt, wodurch ſie alle nur Eins ſind, und das vorausgeſetzt werden muß, wo immer ein beſtimmtes, indiviuelles Bewußtſeyn ſtatt haben ſoll. Es iſt daher nicht das Ich der Tranſcendentalphiloſophen, durch Phantaſie hervorgebracht — es iſt durch gar keine Phantaſie erreichbar —; ſondern es iſt das Ich aller Intelligenzen, die nur denkbar ſind.

Bloß das Streben nach einem ſchlechthin reinen, von aller Subjektivität, und Objektivität unabhängigen, Selbſtbewußtſeyn, oder einem abſolut intelligenten Handeln, das, ohne durch irgend etwas beſchränkt zu ſeyn, nur in ſich ſelſt zurückgehen, nur ſich ſelbſt anſchauen ſoll, iſt der Grund alles Bewußtſeyns, und das Ziel deſſelben; iſt das mächtige, nie ſtille ſtehende Triebrad aller geiſtigen Thätigkeit, in theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht; iſt die Urſache, warum ſich das wirkliche Ich bey jeder Reflexion auf ſich ſelbſt in einem Widerſpruch erblicket, den es durch jeden Akt der Selbſtthätigkeit zu löſen ſtrebt, und nie vollkommen löſen kann; der folglich in jedem Momente wieder zurückkehrt, und das Ich zur neuen Thätigkeit weckt, und fortreißet. Dieſer Widerſpruch des Ich, den es zwiſchen ſeinem ſinnlichen, und überſinnlichen Charakter, zwiſchen ſeinem wirklichen Seyn, und dem Seyn, das werden ſoll, erblickt, iſt ſchlechthin nöthig, wenn in dem Bewußtſeyn keine Lücke und kein Stillſtand entſtehen ſoll. Aber man vergeſſe doch ja nicht, daß dieſes Streben nach einem abſolut reinen Selbſtbewußtſeyn (ſchlechthin abſoluter Ichheit) nie vollkommen realiſirt werden kann, daß folglich jenes Selbſtbewußtſeyn immer nur eine Idee bleibt, die aber abſolut nothwendig iſt, wenn ein Bewußtſeyn von einem beſchränkten Bewußtſeyn möglich ſeyn ſoll. Der Spott alſo, den man über das abſolute Ich äußert, inſofern man es ſo darſtellt, als wenn es von Fichte als wirklich ſeyend behauptet worden wäre, fällt auf den Spötter ſelbſt zurück.

Das

Das urſprünglich Subjektive iſt das Ich in den Funktionen des Vorſtellens, und Wollens; und das urſprünglich Objektive das, was dem denkenden, und wollenden Subjekt, als abſolut entgegen zu ſeyn ſcheint — die ganze Natur. Weder das Eine, noch das Andere iſt das rein Abſolute; beydes iſt nur Erſcheinung, und an ſich Nichts. Das rein Abſolute iſt kein ſynthetiſcher Punkt, der etwas theils mit dem Subjektiven, theils Objektiven gemein hat, und wodurch beydes ſoll vereiniget werden; ſondern abſolute Einheit, wodurch das Subjektive und Objektive (Ich, und Nicht-Ich. inſofern Eins durch das Andere beſtimmt wird) als ſchlechthin Eins zuſammen fällt, ſo daß das Subjektive und Objektive, das auf dem Reflexionspunkte, in Rückſicht auf ſeine beyden Endpunkte als abſolut entgegengeſetzt erſcheint, nur als eine doppelte, und verſchiedene Anſicht des ſchlechthin Einen, unzertrennlichen, rein Abſoluten, beſtimmt werden muß.

Fichte charakteriſirt das rein Abſolute durch die Idee des ſchlechthin abſoluten Ich. Das iſt aber nicht das Ich, dem ein Nicht-Ich gegenüber ſteht — ein ſolches iſt eine bloße Subjektivität —; es iſt vielmehr das Eine Ur-Reale ſelbſt, das keinem andern Etwas weder gleich, noch entgegengeſetzt, ſondern das abſolute Einheit und Allheit zugleich iſt. Es iſt das, was jede Subjektivität, und Objektivität (jedes Individuum in dem Reiche der Geiſter, und der Natur) zu werden ſtrebt. Die ſchlechthin Eine, abſolute Kraft — man gebe ihr einen Namen, welchen man will — iſt in das Ganze, das man in das Reich der

Geiſter, und Natur trennt, ausgegoſſen, ſtrömt in beyderley Rückſicht von Individualität zu Individualität über, und bleibt bey allen Modifikationen, die es auf dem Standpunkte des Denkens annimmt, wo nothwendig immer ein Gegenſatz ſtatt hat — immer daſſelbe.

Es giebt keinen durchaus paſſenden Ausdruck für das rein Abſolute. Sobald wir es durch irgend einen Ausdruck charakteriſiren wollen, befinden wir uns ſchon auf dem Standpunkte des Denkens, deſſen urſprünglicher und unvermeidlicher Gegenſatz das Subjektive (Ichheit), und Objektive (Natur) iſt. Charakteriſirt man das rein Abſolute durch den Ausdruck Subjekt (als denkendes, und wollendes Weſen), ſo iſt ihm ein Objektives entgegengeſetzt, wodurch der Charakter der Abſolutheit aufgehoben wird. Geht man hingegen von dem Ausdruck Objekt aus, ſo läßt ſich dieſer wieder nicht denken, ohne ein (denkendes und wollendes) Subjekt, oder ein Etwas, dem die Form der Ichheit zukommt. Man kommt dadurch, daß man das Prädikat abſolut beyſetzt, nicht aus dem Zirkel heraus, wenn man bey der Anſicht, die das bloße Denken, als ſolches, gewährt, ſtehen bleibt. Beſtimmt man das Ur-Reale als abſolutes Subjekt, ſo ſtehet demſelben, nach den Geſetzen des Denkens, ein abſolutes Objekt gegenüber, und umgekehrt.

Fichte wählte den Ausdruck abſolutes Ich (abſolutes Subjekt), um das Ur-Reale zu bezeichnen. Aber dieſen Ausdruck darf man nicht buchſtäblich nehmen,

men, nämlich in dem Sinne, als wenn dem abſoluten Ich ein abſolutes Nicht-Ich *realiter*, und nicht bloß *formaliter*, entgegengeſetzt wäre. Nach Fichte iſt das abſolute Ich zugleich ſchlechthin Eins mit dem, was man abſolutes Nicht-Ich (auf dem Reflexionspunkte) nennt. Ichheit, und Natur, Subjektivität, und Objektivität, als ſchlechthin Eins geſetzt, iſt das rein Abſolute. Um dem Mißverſtande vorzubeugen, als habe in Rückſicht auf das Abſolute, inſofern es in ſubjektiver und objektiver Rückſicht gedacht wird, ein reales Entgegenſeyn ſtatt, bezeichnet er daſſelbe, als Subjekt-Objekt. Durch dieſen Ausdruck ſoll nicht etwa eine ſynthetiſche Einheit verſtanden werden, als wenn das Abſolute, als ſolches, von einer Seite die Reihe des Subjektiven, und von der andern die des Objektiven berührte, und daher theils ein denkendes, theils ein materielles Weſen — unendliches Denken, und Ausdehnen, inſofern beydes einander *realiter* entgegengeſetzt wird — wäre; ſondern es ſoll dadurch wider alle Geſetze des Denkens das Subjektive und Objektive als ſchlechthin Eins beſtimmt werden. Das rein Abſolute iſt der Indifferenzpunkt des Subjektiven, und Objektiven. Dieſe beyden Beſtimmungen des Seyns ſind daher auf dem höchſten Standpunkte als die entgegengeſetzten Pole der ſchlechthin Einen, abſoluten Urkraft anzuſehen. Zwiſchen dem Ich, und Nicht-Ich (dem urſprünglich Subjektiven, und Objektiven) hat folglich kein qualitativer, ſondern bloß quantitativer Unterſchied ſtatt. Hebt man auch dieſen in Gedanken auf, ſo iſt gar nichts mehr zu unterſcheiden; das Subjektive, und Objektive iſt durch den Indifferenzpunkt verſchlungen.

Wer daher auf dieſem Punkte ſteht, der erblickt das Subjektive, und Objektive als ſchlechthin Eins.

Das Abſolute kann nur unter der Form der Subjektivität, und Objektivität erſcheinen; iſt aber an ſich weder das Eine, noch das Andere, noch beydes zugleich, inſofern man einen realen Unterſchied zwiſchen dieſen beyden Arten, nach welchen das Abſolute erſcheint, annimmt. Iſt das Subjektive und Objektive an ſich ſchlechthin Eins, ſo kann man das Abſolute auch als Objekt-Subjekt charakteriſiren. Denn es gilt gleich, ob man das Subjekt, oder Objekt zuerſt ſetzt. Fichte bedient ſich des Ausdruckes Subjekt-Objekt, um von der Idee des Abſoluten alle materialiſtiſchen Vorſtellungen zu entfernen, welche bey denen, die ſich des Indifferenzpunktes noch nicht ganz bemächtigt haben, leicht erregt werden, wenn man das Objekt zuerſt ſetzt. Fichte ſtrebt durch den Ausdruck Subjekt-Objekt dahin, die Idee einer abſolut moraliſchen Kraft, oder in objektiver Rückſicht, einer moraliſchen Weltordnung bey dem Denken des Abſoluten zu fixiren, und daher allen Fatalismus, und alle bloße Naturnothwendigkeit für immer zu verbannen. Schelling gehet hingegen von dem Objektiven aus, um es bis zum Abſoluten zu ſteigern. Daher iſt nach ihm das Abſolute als Objekt-Subjekt zu charakteriſiren. Obgleich nun Schelling zu demſelben Ziele gelangt, und gelangen muß, zu welchem Fichte von der entgegengeſetzten Seite her gelangt iſt, ſo hat es doch bey Menſchen, die des philoſophiſchen Sinnes entbehren, das Anſehen, als wenn Schellings Methode, zu philoſophiren, zuletzt

letzt bloß auf Materialismus, Fatalismus, und Atheismus führte.

Fichte und Schelling gehen nur von entgegengeſetzten Polen aus, und vereinigen ſich wieder in dem Indifferenzpunkte, der eben das ſchlechthin Abſolute iſt. Fichte beantwortet die Frage: Wie iſt iſt das reflektirte Bewußtſeyn möglich? Schelling aber ſucht das Problem zu löſen: Wie iſt das, was dem reflektirten Bewußtſeyn gegenüber ſteht (das Objekt des Denkens — die Natur) möglich? Nach Fichte giebt es keine Idealität ohne Realität; nach Schelling keine Realität ohne Idealität. Nach jenem iſt urſprünglich das Ideale dem Realen, nach letzterem das Reale dem Idealen ſchlechthin gleich. Abſolute Indentität des Idealen und Realen, und umgekehrt, iſt das gemeinſchaftliche Ziel, bey welchem beyde ankommen. Verſteht man unter dem Idealen das, dem ein Reales entgegengeſetzt iſt, und unter dem Realen das, dem ein Ideales gegenüber ſteht, ſo liegen Idealismus und Realismus in zwey Welten, zwiſchen denen es ſchlechterdings keine Brücke giebt. Wenn daher in dieſem Sinne gefragt wird, ob die wahre Philoſophie Idealismus, oder Realiumus ſey, ſo muß man antworten, daß ſie weder das Eine, noch das Andere, noch beydes zugleich ſey, inſofern Idealität und Realität nicht bloß *formaliter*, ſondern *realiter* unterſchieden werden. Die wahre Philoſophie ſteht auf dem Indifferenzpunkte des Idealen und Realen; ſie iſt daher Ideal-Realismus, und Real-Idealismus, d. h. abſoluter Idealismus, der mit dem abſoluten Realis-

Realiſmus ſchlechthin identiſch iſt, und umgekehrt. Läßt man das ſchlechthin Identiſche zwey entgegengeſetzte Polen bilden, so entſtehen daraus zwey Arten der Einen Philoſophie, die man reinen Rationalismus nennen kann. Schelling nennt die Philoſophie, die ſich mit der Deduktion des (bedingt) Idealen aus einem abſoluten Princip beſchäftigt, Transſcendental-Philoſophie; jene aber, die das (bedingt) Reale abſolut zu begründen ſucht, Naturphiloſophie. Die erſte Art, zu philoſophiren, iſt vorzüglich Fichte, die zweyte aber Schelling eigen. Aber beyde Arten ſind nur wahr, inſofern das Princip, das beyden zum Grunde liegt, ſchlechthin Eins iſt. Man kommt nur auf zwey verſchiedenen Wegen, die von entgegengeſetzeen Richtungen her zu demſelben Ziele führen, auf das ſchlechthin Wahre. —

Was auf dem Reflexionspunkte als Denk- und Ausdehnungskraft (oder in objektiver Rückſicht als denkendes Subjekt, und denkbares Objekt) erſcheint, ſind gleichſam nur die zwey Arme, in welche ſich die Urquelle alles Realen theilt, und in die ſie ſich mit dem Uebergewicht der Subjektivität, oder Objektivität ausſtrömet. Nur der iſt wahrer Philoſoph, der dieſe beyden Ströme des Realen bis zu der Einen Urquelle zurückzuleiten weiß, und von da aus als abſolut Eins (dem Weſen nach) betrachtet.

Es wäre ohne Zweifel ſchicklicher, wenn man den Ausdruck Transſcendental-Philoſophie für die abſolut Eine Philoſophie, die nichts, als reiner Rationalismus iſt, und den abſoluten Indiffe-

differenzpunkt des Subjektiven, und Objektiven, oder des (bedingt) Idealen, und Realen darſtellt, aus-ſchlüſſig gelten ließe, und dann die beyden Arten, in welche ſie ſich nach der Anſicht des Reflexionspunktes trennt, theils als die Philoſophie des Idealen, theils als die Philoſophie des Realen charakteriſirte. Das Transſcendentale liegt über den Reflexionspunkt hin-über; es iſt folglich weder das (bedingt) Ideale, dem ein Reales entgegengeſetzt iſt, noch das (bedingt) Reale, dem ein Ideales gegenüber ſtehet; oder es iſt weder Subjektivität, noch Objektivität, weder Ichheit, noch Natur. Das Transſcendentale iſt der abſolute Punkt, in welchem die Ichheit, beſtimmt durch die Natur, und die Natur, beſtimmt durch die Ichheit, ſchlecht-hin Eins iſt. Weder der Ichheit, als bloßer Subjek-tivität, noch der Natur, als bloßer Objktivität kommt ein abſolutes Seyn zu. Sie ſind nur zwey Arten des Einen abſoluten Seyns, und folglich einander coor-dinirt, und dem Einen abſoluten Seyn ſubordi-nirt. Was der Natur gegenüber ſtehet, iſt nicht das Transſcendentale. Folglich können die zwey einzig möglichen Arten der abſolut Einen Philo-ſophie nicht als Tranſcendental- und Natur-philoſphie charakteriſirt werden. Iſt die eine Art der Philoſophie, in welche ſich die abſolut Eine Philo-ſophie trennt, Naturphiloſophie (Philoſophie des Realen, Objektiven), ſo iſt die andere, die derſelben coordinirte, Art, Idealphiloſophie (Philoſophie des Subjektiven, des Bewußtſeyns). Die abſolut Eine Philoſophie, wodurch jene beyden Arten an ſich ſchlechthin zuſammen fallen, iſt Transſcenden-tal-Philoſophie.

Das Transſcendentale iſt der Indifferenzpunkt des Subjektiven, und Objektiven; es iſt das einzig mögliche Abſolute. Dieſes exiſtirt nie iſolirt, und ohne die Beſtimmungen des Subjektiven, und Objektiven, ſo wie der Begriff des Magnetismus Unſinn iſt ohne zwey Pole, die zwar einander entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheinen, aber doch an ſich (von dem Indifferenzpunkt aus betrachtet) abſolut Eins ſind. Nur inſofern das Subjektive, und Objektive auf dem transſcendentalen Standpunkt, als abſolut Eins beſtimmt wird, iſt ein abſolutes Syſtem möglich. Es iſt dann nur Ein Princip, aus dem die zwey urſprünglichen Arten des Seyns, nämlich des Subjektiven, und Objektiven ſtrömen, und in welchem ſie ſchlechthin Eins ſind.

Wenn man das Subjektive, und Objektive als an ſich (nicht bloß in der Erſcheinung) entgegengeſetzt anſieht, ſo ſetzt man dadurch zwey Principien, aus denen alles erſcheinende Seyn hervorgehen ſoll. Aber mit der Vorausſetzung zweyer Grundprincipien iſt ein abſolutes Syſtem ſchlechthin unverträglich; ja jede Realität, die geſetzt werden mag, oder die wir in der Erfahrung finden, wird dadurch unmöglich gemacht. Denn zwey Principien ſind als zwey Grundkräfte zu betrachten, die nach entgegengeſetzten Richtungen aufeinander wirken, und da beyde als abſolut geſetzt werden, ihre Thätigkeit (für die Erſcheinung) gegenſeitig aufheben, ſo daß weder die eine, noch die andere Kraft zu irgend einem Produkt kommen kann. Soll aus zwey einander entgegengeſetzten Kräften, die mit gleicher Intenſion, oder Stärke, auf einander wirken, etwas entſtehen, ſo muß

muß eine dritte Kraft geſetzt werden, die jene aus dem Gleichgewichte reißt, und auf ſolche Art zu Produktionskräften macht. Werden daher urſprünglich zwey abſolute Grundkräfte geſetzt, ſo widerſpricht man ſich ſelbſt, wenn man daraus irgend ein Produkt ableiten will, weil ſie als abſolut in einem vollkommenen Gleichgewicht ſtehen müſſen, aber aus einem Gleichgewicht der Kräfte nichts entſtehen kann. Setzt man aber eine dritte, von denſelben verſchiedene Kraft, wodurch ihr Gleichgewicht aufgehoben, und irgend ein Produkt möglich werden ſoll, ſo widerſpricht man ſich aufs neue. Denn man hat zwey entgegengeſetzte Grundkräfte als abſolut geſetzt, um die in der Erfahrung vorkommenden Produkte zu erklären, und hebt doch dieſe Abſolutheit ſogleich wieder auf, indem man eine dritte Kraft, als das beſtimmende Princip der Thätigkeit jener vorgeblichen Grundkräfte, wodurch das Gleichgewicht zwiſchen denſelben aufgehoben werden ſoll, ſetzt. Iſt dieſe dritte Kraft wieder nur eine ſynthetiſche, aus zwey an ſich verſchiedenen, nach entgegengeſetzten Richtungen wirkenden, Kräften zuſammengeſetzte Kraft, ſo tritt daſſelbe Verhältniß, wie oben, ein, und es muß wieder eine höhere Kraft geſetzt werden, wodurch das Gleichgewicht aufgehoben, und durch ein ungleiches Verhältniß derſelben zu einander ihre Thätigkeit zur Hervorbringung irgend eines Produktes beſtimmt wird. Und ſo gehet es ins Unendliche fort, ohne daß man je auf eine ſchlechthin abſolute, ſich ſelbſt zur produktiven Thätigkeit beſtimmende Kraft kommen kann.

Das rein Abſolute muß alſo auf folgende Weiſe gedacht werden. Es kann nur exiſtiren unter der Form des Subjektiven, und Objektiven. Das Subjektive, und Objektive macht nicht das Weſen, ſondern nur die Art, und Weiſe aus, nach welcher es ſeyn, und ſich in der Erſcheinung darſtellen kann. Es ſind gleichſam die entgegengeſetzten Pole, in welche ſich die Eine Urkraft zertheilt, ſo wie ſich die magnetiſche Kraft in einem gegebenen Magnet ſich in den Nord- und Südpol trennt. Das Abſolute kann alſo nicht iſolirt, d. h. ohne ein Subjektives, und Objektives exiſtiren. So wie die magnetiſche Kraft in dem Nordpol an ſich dieſelbe iſt, als die im Südpol eines gegebenen Magnets, und folglich nur eine quantitative, keineswegs aber eine qualitative Differenz ſtatt haben kann, ſo iſt auch das Subjektive, und Objektive in dem ganzen Univerſum, und in jedem einzelnen Dinge an ſich gleich; und es kann in Rückſicht auf das Einzelne nur eine quantitative Differenz gedacht werden, die in Rückſicht auf das Ganze wegfällt, wo abſolute Indifferenz auch in Rückſicht auf die Quantität ſtatt hat. Das Abſolute, das nur ſchlechthin Eins iſt, ſetzt ſich ſelbſt urſprünglich mit einem Uebergewicht des Subjektiven, oder Objektiven. Denn wenn es ſich mit einem abſoluten Gleichgewichte ſetzte, ſo müßte erſt eine fremde Kraft geſetzt werden, die das Abſolute aus dieſem Gleichgewicht riſſe, um irgend ein Produkt möglich zu machen. Das Subjektive und Objektive ſind als die urſprünglichen Faktoren alles deſſen, was entſtehet, anzuſehen. Sie ſtehen mit einander in Wechſelwirkung nach entgegengeſetzten Richtungen. Sind ſie einander abſolut gleich, ſo

kann nichts entſtehen, weil ſie einander in der Erſchei-nung aufheben. Zwey Kräfte, die mit gleicher Stärke auf einander wirken, ſind in der Erſcheinung = O; d. h. es kann ſich keine zur Produktionskraft erheben. Alſo muß ſchon urſprünglich das Subjektive und Ob-jektive mit quantitativer Differenz geſetzt werden; und da außer dem Abſoluten nichts iſt, ſo kann es keine fremde Kraft ſeyn, die das Subjektive, und Objektive in ein ungleiches Verhältniß der Quantität ſetzt; ſon-dern es muß der Grund dieſer urſprünglichen Differenz in dem Abſoluten ſelbſt liegen; oder das Abſolute muß ſelbſt urſprünglich das Subjektive, und Objektive mit quantitativer Differenz ſetzen.

So wie das Abſolute nicht iſolirt exiſtiren kann, ſo kann auch weder ein Subjektives, noch Objektives iſolirt geſetzt werden. Es wird nicht bloß dem Sub-jektiven ein Objektives gegenübergeſetzt, ſondern bey-des muß ſo gedacht werden, daß in dem Subjektiven zugleich das Objektive, und in dieſem jenes, obgleich mit einem Uebergewicht des Einen, oder des andern iſt. Es giebt alſo wieder ein rein Subjektives, noch ein rein Objektives. Man kann das Subjektive das Princip des Erkennens, und das Objektive das Princip des Erkanntwerdens (Erkennbaren) nennen. Dem Subjektiven ſtehet immer ein Objekti-ves, und dem Objektiven ein Subjektives gegenüber. Das Subjektive aber weiß von dem, was außer ihm iſt, ſo wie es von ſich ſelbſt weiß, das Objektive weiß weder von ſich ſelbſt, noch von dem, was außer ihm iſt. Was in und außer dem Subjektiven iſt, iſt im-mer zugleich für daſſelbe. Das Objektive iſt aber

nicht,

nicht für ſich (es weiß nichts von ſich) ſondern nur für ein anderes, das für ſich iſt (für das Subjektive). Es iſt auch nichts für das Objektive, was außer demſelben iſt. Das Subjektive iſt alſo das, was man Intelligenz (Geiſt — Ich) nennt; das Objektive das, was man durch den Ausdruck Materie bezeichnet.

Aber da weder das Subjektive noch Objektive iſolirt geſetzt werden kann, ſondern in dem Subjektiven zugleich das Objektive geſetzt werden muß, und umgekehrt, ſo hat in Rückſicht auf Geiſt und Materie, wenn beydes von dem höchſten Standpunkte aus betrachtet wird, kein qualitativer, ſondern bloß quantitativer Unterſchied ſtatt. Alles daher, was iſt, iſt organiſirter Geiſt, und geiſtige Organiſation, materielle Intelligenz, und intelligente Materie, oder Geiſt-Körper, und Körper-Geiſt. Das, was man geiſtig, und materiell nennt, iſt in jedem einzelnen Seyn zugleich, nur mit dem Unterſchiede, daß in dem einen Seyn ein Uebergewicht des Geiſtigen, in dem andern aber ein Uebergewicht des Materiellen ſtatt hat. Iſt das Uebergewicht des Geiſtigen in irgend einem einzelnen Dinge ſo groß, daß es ſich zum reflektirten Bewußtſeyn erheben, von ſich ſelbſt, und von dem, was außer ihm iſt, wiſſen, oder ſich ſelbſt durch ideale Thätigkeit als Subjekt-Objekt ſetzen kann, ſo nennt man es Ich — Intelligenz — Geiſt κατ᾽ ἐξοχήν. Liegt aber das ſchlechthin Identiſche in Abſicht auf ein einzelnes Seyn mit dem Materiellen noch ſo ſehr im Kampfe, daß es daſſelbe noch nicht bis zu dieſem Grad des Uebergewich-

gewichtes des Geiſtigen vor dem Materiellen geſteigert hat, ſo nennt man ein ſolches einzelnes Seyn ein materielles Ding. Die Materie iſt daher der noch ſchlummernde, nicht bis zu einer gewiſſen Potenz geweckte Geiſt. Das geiſtige Princip iſt in der Materie eben ſowohl, als in dem, was man intellektuelle Subſtanz κατ᾽ ἐξοχὴν nennt, aber nur noch in einem ſo tiefen Grad, daß kein reflektirtes Bewußtſeyn entſtehen kann. Alſo die Urquelle des Bewußtſeyns ſtrömt auch in der materiellen Welt, wie in der Geiſtigen.

Das geiſtige Princip, das hier dem Uebergewicht des Materiellen weichen muß, und daher in der Erſcheinung ſich nicht äußern kann, ſtrebt aber nothwendig, auf Unkoſten des Materiellen ſich immer höher zu potenziren, bis es das Materielle ſo weit überwunden hat, daß es ſich als intellektuelle Subſtanz in der Erſcheinung darſtellen kann. Die Behauptung, daß die Materie in Geiſt übergehen könne, iſt nur dann abſurd, wenn man die Materie urſprünglich ohne geiſtiges Princip ſetzt, wenn man eine abſolute, reine Materie für möglich hält, oder Geiſt, und Materie, als abſolut entgegengeſetzt betrachtet. Behauptet man aber, daß weder ein Materielles ohne ein Geiſtiges, noch dieſes ohne jenes möglich, oder daß in dem Materiellen nothwendig zugleich das Geiſtige, und in dieſem jenes liege, und das in Rückſicht auf das, was man Geiſt und Materie nennt, nur ein quantitativer, keinesweges aber ein qualitativer Unterſchied ſtatt habe, oder in beyden nur ein Uebergewicht des Geiſtigen, oder Materiellen geſetzt werden müſſe, ſo hat in dem Univerſum ein ewiges Uebergehen von

der Materie zum Geiſte, oder von dem minus Geiſtigen zum plus ſtatt. Die Materie iſt nur das minus vom Geiſte, und umgekehrt. Setzt man die Materie, inſofern ſie das minus Geiſtige iſt, als das Erſte, das ſein Seyn manifeſtirt, oder durch das ſchlechthin Abſolute zum Seyn hervortritt, ſo hat in dem Univerſum, in Anſehung deſſen, was erſcheint, ein ewiges Potenziren der Materie, als des minus Geiſtigen, ſtatt. Das ſchlechthin Abſolute, eben weil es dieſes iſt, producirt ins Unendliche fort; und es kann kein Produkt das Letzte ſeyn. Das Abſolute ſtrebt ſich in der Erſcheinung, ſo wie es an ſich iſt, darzuſtellen. Dieſes Darſtellen (Manifeſtiren) des Abſoluten muß ins Unendliche fortgehen. Der abſolute Anfang dieſes Darſtellens kann nur mit dem niedrigſten Grade des Geiſtigen, und dem höchſten des Materiellen geſchehen. Der tiefſte Grad des Geiſtigen iſt die urſprüngliche Materie; dieſe tritt alſo zuerſt zum Vorſchein. Es liegt in dem Weſen der abſoluten Kraft, daß die Materie immer mehr vergeiſtiget werden muß. Das höchſte plus der Materie muß alſo immer mehr minus werden. Denn das Abſolute ſoll ſich manifeſtiren, wie es an ſich iſt. Dies kann aber nur in einem unendlichen Progreſſus geſchehen. Die Materie ſoll abſolut werden; d. h., ſie ſoll ſich ſelbſt in ihre Gewalt bekommen; ſie ſoll ſich nicht bloß mit Naturnothwendigkeit, ſondern mit Freyheit äußern. Nur ſo kann die Materie gleich werden dem Geiſte, und dann durch einen unendlichen Progreſſus dem rein Abſoluten.

Die Materie kann aber nur frey werden durch das Bewußtſeyn. Das geiſtige Princip (die Kraft

der Selbſtanſchauung, und des Selbſtbewußtſeyns), das ſchon in der urſprünglichen Materie liegt, oder vielmehr, das, in der niedrigſten Stufe gedacht, die urſprüngliche Materie ſelbſt iſt, muß ſich potenziren bis zu einem Grade, wo es ſich ſelbſt reproducirt, ſich ſelbſt für ſich ſelbſt darſtellt, zum Objekte macht, oder ſich ſeiner ſelbſt bewußt wird. So wie das geiſtige Princip, das in der niedrigſten Stufe gedacht, die urſprüngliche Materie ſelbſt iſt, ſich von Stufe zu Stufe potenzirt, und endlich die Stufe erreicht, wo es das wird, was wir im eigentlichſten Sinne Intelligenz, Ich, Geiſt nennen, tritt es für ſich ſelbſt rein hervor, ſpiegelt in dem reflektirten Bewußtſeyn (in dem Bewußtſeyn des urſprünglichen Bewußtſeyns, oder der urſprünglich intelligenten Kraft, die ſich bis zur Selbſtreflexion potenzirt) ſich ſelbſt für ſich ſelbſt ab, oder wird für ſich ſelbſt Subjekt-Objekt, das es urſprünglich iſt — mit ſich ſelbſt identiſch. In der beſtimmten Potenz, in welcher das geiſtige Princip ſich ſelbſt für ſich ſelbſt reflektirt, ſich ſelbſt duplicirt, ſo daß eine Identität der Indentität, ein Subjekt-Objekt des Subjekt-Objekts entſtehet, reißt ſich daſſelbe von den Feſſeln der Naturnothwendigkeit, an die es in ſeiner niedrigſten Stufe, als urſprüngliche Materie gedacht, oder auch vor jener beſtimmten Potenz gebunden iſt, los, bekommt ſich in ſeine eigene Gewalt, und wird Freyheit. Sobald ſich die Materie bis zum Geiſte potenzirt hat — denn das geiſtige Prinzip in ſeiner tiefſten Stufe betrachtet, iſt ſelbſt die urſprüngliche Materie — ſondert ſie ſich ſelbſt ab von allem Materiellen, das noch an die Feſſeln der Naturnothwendigkeit gekettet iſt, oder in ſeinen tieferen Poten-

zen ſich noch nicht zum reflektirten Bewußtſeyn erheben kann; oder die Materie erhebt ſich über ſich ſelbſt. Die nun bis zum Geiſte potenzirte Materie ſetzt eine doppelte Reihe des Seyns, nämlich des materiellen und des geiſtigen Seyns; oder ſie ſetzt eine Körper- und Geiſterwelt, die ſie nothwendig einander abſolut entgegen ſetzt. Aber dieſe abſolute Entgegenſetzung hat nur auf dem Reflexionspunkt ſtatt. Von dem Indifferenzpunkt aus, der die Vernunft an ſich iſt, betrachtet, iſt die Körper- und Geiſterwelt ſchlechthin Eins. Das, was wir Körper, oder noch beſtimmter Materie nennen, iſt der Geiſt auf der niedrigſten Stufe. Folglich iſt an ſich Geiſt und Materie abſolut Eins. So wie der Geiſt auf der niedrigſten Stufe Materie iſt, ſo iſt die Materie auf der höchſten Stufe, die ſie durch die abſolute Kraft, welche (nach der Anſicht des Reflexionspunktes) in ſie übergeſtrömt iſt, erreichen muß, Geiſt. Ich ſage: die Materie muß jene Stufe erreichen, wo ſie Geiſt wird, weil die abſolute Kraft, eben weil ſie abſolut iſt, bey keinem Produkt, als letztem, bey keiner Metamorphoſe, in welche die urſprüngliche Materie, als der Geiſt in der tiefſten Stufe, übergehet, ſtehen bleiben kann. Die Organiſation vergeiſtiget ſich durch die abſolute Kraft, die in ihr liegt, immer mehr, bis ſie den Grad von Vollkommenheit erreichet, wo ſie ſich zum reflektirten Bewußtſeyn erhebt, und mit Freyheit ſich ſelbſt beſtimmen kann. Die höchſte Stufe der Materie, in dem bisher beſtimmten Sinne, iſt die erſte Stufe des Geiſtes, oder deſſen, was wir auf dem Reflexionspunkte ausſchlüſſig mit dieſem Ausdruck bezeichnen, und der Materie, als einem ſelbſtloſen

Dinge,

Dinge, das ſich nicht ſelbſt anſchauen kann, entgegen ſetzen. Alſo die abſolute Gränze der Materie iſt der Anfangspunkt des Geiſtes. Nun iſt die abſolute Kraft in dem, was wir ausſchlüſſig Geiſt nennen, oder in der bis zum Geiſte potenzirten Materie eben ſo unbeſchränkt thätig, als ſie es vorher in der noch nicht bis zum Geiſte potenzirten Materie war; alſo hat auch in Rückſicht auf den Geiſt, als ſolchen, ein ins Unendliche fortſchreitendes Potenziren, deſſen Grund in der abſoluten Kraft liegt, ſtatt. Was einmal Geiſt iſt, kann nicht nur nicht mehr auf einen Punkt zurückkommen, wo daſſelbe Identiſche als Materie erſcheint, ſondern es muß, als Geiſt, auch bis ins Unendliche fort, immer vollkommener werden. Dieſes Geſetz hat, in Rückſicht auf jedes Vernunftindividuum ſtatt. Hier liegt der Grund der Unſterblichkeit der Seele. Jeder ſcheinbare Rückgang iſt, von der Vernunft aus betrachtet, nur ein Mittel zum Fortſchreiten. Es giebt in dem ganzen Univerſum keinen Tod. Jede Art des Todes iſt nur Uebergang zum erhöheten Leben. So gewiß die Vernunft iſt, ſo gewiß muß ſich das rein Abſolute in der Erſcheinung darſtellen; folglich iſt in der Geiſter- und Körperwelt, die beyde nur Eine abſolute Kraft beſeelt, jedes Individuum in einem ewigen Werden begriffen. Soll zu einem vollkommnern Zuſtande übergegangen werden, ſo muß der minder vollkommene zerſtört werden. Dieſe Zerſtörung iſt der Tod. Aber die Zerſtörung hat nur ſtatt, damit das, was zerſtört wird, in einer höheren Vollkommenheit erſcheinen könne. Aus dem Tode ſelbſt ſtrömet alſo ein veredeltes Leben. Die Allheit iſt nicht bloß das, was wirklich iſt — der ganze Inbegriff des wirklichen

 Seyns

Seyns —; ſondern auch das, was in der ganzen Unendlichkeit noch werden ſoll. Die abſolute Kraft, durch die alles wird, iſt die abſolute Allheit, und Einheit zugleich, die ſich durch alle Stufen des wirklichen Seyns, und alles möglichen Werdens bis ins Unendliche fort manifeſtirt. Es iſt immer eine und dieſelbe Urkraft, die ſich in der Maſſe der Natur, und in der geiſtigen Welt ergießet. Der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Körper iſt nur ein beſtimmter Grad von höherer, oder tieferer Vollkommenheit, worinn ſich die Eine abſolute Kraft in der Erſcheinung darſtellt. Bey einem beſtimmten Grade, in welchem das einzelne Seyn erſcheint, wird die Materie Geiſt; nur eine Stufe tiefer iſt eben das, was ſich jetzt als Geiſt äußert, noch Materie. Folglich iſt an ſich alles Eins. Der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Materie iſt bloß quantitativ, und hat nur auf dem Reflexionspunkt ſtatt. — Iſt die Annahme zweyer abſoluten Grundprincipien durchaus Vernunftwidrig, wie ſich bis zur höchſten Evidenz zeigen läßt, ſo muß das, was wir auf dem Reflexionspunkt Geiſt und Materie nennen, und einander entgegenſetzen, an ſich abſolut identiſch ſeyn, und der Grund dieſes Unterſchiedes auf dem Reflexionspunkte kann nur in der Verſchiedenheit der Potenzen ſtatt haben, zu denen das ſchlechthin Abſolute jede Erſcheinung erhebt, und ſo ſich darſtellt. Einen abſoluten Unterſchied zwiſchen Geiſt und Materie annehmen, heißt, das ſchlechthin Abſolute aufheben. Denn alsdenn müſſen zwey abſolute Grundprincipien ſeyn. Aber dieſe können nur inſofern ſeyn, als ſie ſich widerſprechen, und folglich nicht ſind.

Zwey-

Zweytes Hauptſtück.

Religion.

§. 84.

Die Religion iſt von der Natur der Intelligenz unzertrennlich, ſo wie das Setzen des ſchlechthin Ueberſinnlichen von derſelben unzertrennlich iſt.

Es iſt unläugbare Thatſache, daß alle Nationen, die zum Selbſtbewußtſeyn gekommen ſind, religiös ſind. Und es läßt ſich aus Principien a priori beweiſen, daß es ſo ſeyn müſſe. Wenn daher einige Reiſebeſchreiber gewiſſe Nationen wollen entdeckt haben, von denen ſie behaupten, daß bey ihnen gar keine Spur von Religion anzutreffen ſey, ſo kann dies in den Augen derer, die ſich bis zur deutlichen Erkenntniß der Natur der Intelligenz emporgehoben haben, nichts anders heißen, als daß zwar dieſe Reiſebeſchreiber keine ſolche Spur gefunden haben — welches aus verſchiedenen Gründen leicht zu erklären iſt —; daß aber daraus keinesweges folge, daß die religiöſe Geſinnung ſolchen Nationen noch durchaus fremd ſey.

Die Religion äußert ſich anfangs als ein bloßes Gefühl. Es iſt gar nicht zu läugnen, daß ſchon ein gewiſſer Grad von intellektueller Cultur erfordert werde, bis die Menſchen auf dieſes ganz eigne, zwar nothwendige, aber unausſprechliche Gefühl beſonders reflektiren, es auf irgend eine Art auffaſſen, und durch einen beſtimmten Ausdruck bezeichnen. Kann nun gezeigt werden, daß ein gewiſſes Gefühl, das nie, auch auf der höchſten Stufe der intellektuellen Cultur, durch einen ganz paſſenden Ausdruck charakteriſirt werden kann, und das man unter den cultivirten Nationen Religioſität nennt, von der Natur der Intelligenz unzertrennlich ſey, ſo iſt auch dadurch zugleich bewieſen, daß ſogleich mit dem erſten Akt des Bewußtſeyns Religioſität vorhanden ſey, und daß es ſchlechthin keinen Menſchen, der zum Bewußtſeyn gekommen iſt — und ohne Bewußtſeyn iſt man noch nicht Menſch — ohne Religioſität geben könne, ob man gleich noch nicht fähig iſt, das, was wirklich vorhanden iſt, durch einen beſtimmten Ausdruck zu bezeichnen, oder durch ſolche Handlungen, die man religiös nennt, äußerlich darzuſtellen.

Jeder Menſch befolgt in demſelben Momente, als er zum Bewußtſeyn kommt, nothwendig die Geſetze des Denkens, ja er bringt ſie für ſich ſelbſt hervor, ob er gleich auf dieſelben nicht beſonders ſogleich reflektirt, und ſie durch einen beſtimmten Ausdruck zu bezeichnen weiß. Kein Menſch kann zum Bewußtſeyn kommen, ohne zugleich in dem erſten Momente des Bewußtſeyns die nothwendigen Handlungsweiſen zu ſetzen, die man auf dem Reflexionspunkte,

wenn man von allen beſtimmten Objekten abſtrahirt, und bloß auf die Form reflektirt, nach welcher wir Objekte beſtimmen, und untereinander verbinden, Geſetze des Denkens nennt. Die Geſetze des Denkens ſind alſo wirklich in dem Menſchen, noch ehe er beſonders auf dieſelben reflektirt, ſie auffaßt, und durch beſtimmte Ausdrücke bezeichnet; er hat ein abſolutes Bewußtſeyn von denſelben, weil ſie urſprünglich ſein eignes Produkt ſind, und kein Handeln des Ich denkbar iſt, ohne daß es ſchlechthin intelligent (ſelbſt anſchauend, in ſich zurückgehend) ſey. Aber dieſes abſolute Bewußtſeyn (das urſprünglich anſchauende Handeln) iſt noch nicht reflektirt, oder es iſt noch kein Bewußtſeyn jenes abſoluten urſprünglichen Bewußtſeyn da.

Eben ſo iſt es mit dem religiöſen Gefühl. Der Menſch iſt nothwendig ſchon religiös, noch ehe er zum reflektirten Bewußtſeyn des religiöſen Gefühles kommt. Mit dem erſten Akte des Bewußtſeyns iſt ſchon nothwendig das geſetzt, was als der Grund aller Religion angeſehen werden muß.

Wir haben bisher durch die ganze Deduktion des Bewußtſeyns unwiderſprechlich bewieſen, daß kein Bewußtſeyn des Sinnlichen (Beſchränkten) möglich ſey, ohne ein Bewußtſeyn des ſchlechthin Ueberſinnlichen. Das Ich iſt uns urſprünglich ein intelligentes Streben nach dem ſchlechthin Ueberſinnlichen. Es ſieht nothwendig das ſchlechthin Ueberſinnliche als das Reale κατ᾽ ἐξοχὴν an, wodurch alle wirkliche (beſchränkte) Realität, als das, was nicht ſeyn ſoll, angeſehen

wird. Das Sinnliche wird als entſtanden aus dem ſchlechthin Ueberſinnlichen, als dem abſoluten Grunde, beſtimmt. So wie alſo etwas Beſchränktes geſetzt wird, wird zugleich ein Unbeſchränktes geſetzt, das, als ſolches, nicht entſtanden ſeyn kann. Denn der Charakter des Sinnlichen beſteht eben darinn, daß es, als entſtanden, betrachtet wird, und daher bey dem Bewußtſeyn deſſelben nach einem Grunde gefragt werden muß. Da nun das Ueberſinnliche als das abſolute Gegentheil des Sinnlichen betrachtet wird, ſo kann das Ueberſinnliche nicht als entſtanden angeſehen werden; ſonſt fiele es in die Sphäre des Sinnlichen. Daher bey den Kindern das bedeutende Warum bey der Erblickung jedes Gegenſtandes, ehe ſie noch den geringſten Unterricht davon bekommen, daß man nach dem Grunde jedes Erfahrungsgegenſtandes, den man wahrnimmt, fragen müſſe. Wer Kinder von dem erſten Momente des zur Reflexion ſich erhebenden Bewußtſeyns an beobachtet, der wird die Behauptung Hume's, daß ſich das Geſetz der Cauſalität bloß auf Erfahrung, Gewohnheit, Ideenaſſociation — oder wie man es immer nennen mag — gründe, für ganz grundlos finden. Das Warum wird nicht auf irgend eine Art aus der Erfahrung gelernt, ſondern es iſt zugleich mit dem Urſprunge des reflektirten Bewußtſeyns da, und iſt die abſolute Bedingnng jeder möglichen Erfahrung. Es wird in demſelben Momente von der Intelligenz geſetzt, als ſie ſich zum reflektirten Bewußtſeyn erhebt.

Der Grund dieſes urſprünglichen, und aus keiner Wahrnehmung erklärbaren Warum liegt einzig

zig in dem nothwendigen und urſprünglichen Setzen eines ſchlechthin überſinnlichen Princips, das als das einzige Reale an ſich, angeſehen wird. Daher kann kein Vernunftweſen bey einem einzelnen Seyn ſtehen bleiben; es muß daſſelbe als abhängig von einem höheren, als dem Grunde deſſelben, betrachten, und daher bey jeder Erſcheinung nach dem Grunde fragen. Sobald der Grund von irgend einer Erſcheinung gefunden iſt, tritt derſelbe ſelbſt in das Gebiet der Erſcheinungswelt; es muß folglich wieder nach einem Grunde gefragt werden, und ſo geht es ins Unendliche fort, inſofern man von einem einzelnen Seyn ausgehet, und daſſelbe zu begründen ſucht. Man wird hier von Grund zu Grund fortgetrieben, ohne daß man je auf einen abſoluten Grund kommt, weil jeder Grund, der auf dem Wege der Erfahrung gefunden wird, ſelbſt eine Erſcheinung iſt, und folglich eines Grundes bedarf.

Aus eben dieſem Grunde, daß wir ein ſchlechthin Ueberſinnliches, als das einzige Reale an ſich ſetzen, können wir weder bey dem Ich, noch bey dem Nicht-Ich (der geſammten Natur), inſofern das Eine durch das Andere begränzt, oder das Eine dem Andern entgegenſetzt iſt, ſtehen bleiben. Das Ich, begränzt durch die Natur, kann nicht abſolut ſeyn; eben ſo wenig kann die Natur, inſofern ihr die Ichheit, als etwas von ihr weſentlich Verſchiedenes entgegengeſetzt wird, als abſolut geſetzt werden. Beyde Begriffe können nur, wenn ihnen etwas Reales entſprechen ſoll, als coordinirt (als wechſelſeitig beſchränkt), keinesweges aber als ſchlechthin abſolut angeſehen

werden. Denn in dem letzteren Falle würden ſie ſich ſelbſt widerſprechen, und einander aufheben. Der Widerſpruch hat nämlich nur dann ſtatt, wenn zwey Entgegengeſetzte als real, ohne einen möglichen Vereinigungspunkt geſetzt werden ſollen. Ein Vereinigungspunkt muß wenigſtens als möglich geſetzt werden, wenn zwey Entgegengeſetzte nicht ein abſolutes Nichts ſeyn ſollen. Bloß durch den Vereinigungspunkt, er mag nun als bloß möglich, oder wirklich gedacht werden, wird das abſolute Entgegenſeyn aufgehoben, und bloße Verſchiedenheit, die zugleich Aehnlichkeit iſt, geſetzt, wenn nämlich der Vereinigungspunkt als eine bloße ſynthetiſche, nicht aber als abſolute Einheit gedacht wird. Denn in dem letzteren Falle ſind zwey Gegenſtände des Bewußtſeyns, die auf dem Reflexionspunkte als verſchieden erſchienen, an ſich, von dem abſoluten Vereinigungspunkt (Indifferenzpunkt) aus betrachtet, ſchlechthin Eins.

Sind Ichheit und Natur bloß coordinirte Begriffe, ſo folgt nothwendig, daß weder die Natur aus der Ichheit, noch die Ichheit aus der Natur erklärt werden könne. Denn inſofern dem Ich eine Natur gegenüber ſteht, iſt daſſelbe nicht abſolut; es iſt bloß das, was man Subjektivität nennt, die nothwendig durch Objektivität begränzt iſt. Eben ſo wenig iſt die Natur abſolut, inſofern man derſelben die Ichheit entgegenſetzt; ſie iſt bloße Objektivität, die ohne Subjektivität, als das, wodurch ſie begränzt wird, nicht gedacht werden kann. Ichheit und Natur machen nur die entgegengeſetzten Pole Ei-

nes

nes abſoluten Seyns aus, ohne welches ſie ſchlechthin nicht gedacht werden können. Die abſolut Eine Urkraft ſtrömet ſich gleichſam in zwey Kräfte aus, die auf dem Reflexionspunkte als entgegengeſetzt erſcheinen. Die Ichheit erſcheinet als die vorſtellende Kraft; die Natur als die ſich ausdehnende, einen erfüllten Raum hervorbringende (organiſirende) Kraft. Objektiv betrachtet beſchreiben ſie zwey Reihen des Seyns, nämlich des ideellen, und reellen Seyns; das erſte äußert ſich als Gedanke, das zweyte als Ausdehnung. Beyde Arten des Einen abſoluten Seyns können daher nicht nach dem Geſetze der Cauſalität, als wenn eines aus dem andern entſtünde; ſondern ſie müſſen als zugleich ſeyend, aber nicht als abſolut, ſondern als ſubſiſtirend in den Einem Abſoluten, gedacht werden. Sie ſind alſo zu beſtimmen nach dem Geſetze der Subſtanzialität. Weder das, was man Ichheit, noch das, was man Natur nennt, iſt die abſolute Subſtanz; ſondern beyde ſind nur als die nothwendigen Formen des Seyns, unter welchen die abſolute Subſtanz erſcheinen kann, zu betrachten. Man kann alſo weder bey der Ichheit, noch bey der Natur, inſofern Eines dem Andern entgegengeſetzt, Eines durch das Andere begränzt wird, ſtehen bleiben, ſondern man muß immer auf die abſolute Subſtanz zurückgehen, deren entgegengeſetzte Pole (Arten des Seyns) ſie ausmachen.

Daher iſt das Syſtem des transſcendenten Idealiſten, der das Objektive aus dem Subjektiven, die geſammte Natur aus der Ichheit ableitet, eben ſo ab-

 ſurd,

ſurd, als das Syſtem des Materialiſten, der das Subjektive (das Vorſtellen) als ein bloßes Produkt des Objektiven (des Gegenſtandes des Vorſtellens, der nur vorgeſtellt wird, keinesweges aber ſelbſt vorſtellet) betrachtet. Von zwey coordinirten Reihen des Seyns kann keine als die abſolut erſte, wovon die zweyte entſpringen ſoll, geſetzt werden. Beyde ſind nothwendig zugleich, aber nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch ein Drittes, als den Vereinigungspunkt. Iſt nun von den abſolut letzten coordinirten Reihen des Seyns, wie hier von Ich, und Nicht-Ich, die Rede, ſo muß der Vereinigungspunkt als ein ſolcher geſetzt werden, der nicht wieder aufs neue in zwey entgegengeſetzte Glieder zerfällt, und daher eines neuen Vereinigungspunktes bedarf; ſondern der ſchlechthin abſolut iſt. Der abſolute Vereinigungspunkt zwiſchen Ich und Nicht-Ich, als urſprünglicher Subjektivität und Objektivität, Geiſt und Materie — muß in objektiver Rückſicht als abſolute Subſtanz, in welcher jene beyden Arten des Seyns einzig ihr Beſtehen haben, ohne die ſie folglich Nichts ſind, betrachtet werden. So ſind in einem Magnet die entgegengeſetzten Pole ſchlechthin undenkbar ohne einen Mittelpunkt, als die Eine Kraft, die ſich, dem Scheine nach, in zwey entgegengeſetzte Kräfte ausſtrömt. Aber auch dieſer Mittelpunkt iſt nicht denkbar ohne zwey Endpunkte, deren Einer Nordwärts, der Andere Südwärts gekehrt iſt. So wie alſo zwey entgegengeſetzte Punkte geſetzt werden, wird ein Mittelpunkt geſetzt, und umgekehrt iſt kein Mittelpunkt denkbar, ohne zwey entgegengeſetzte Endpunkte. Das iſt der entſcheidende Grund, warum

man

man weder bey der Ichheit, als bloßer Subjektivität, noch bey der Natur, als bloßer Objektivität ſtehen bleiben kann. Beyde ſind anzuſehen als die entgegengeſetzten Pole eines ſchlechthin Abſoluten, das den Indifferenzpunkt von beyden ausmacht; ſie ſind folglich undenkbar ohne dieſen Punkt.

Das Setzen eines ſchlechthin Ueberſinnlichen, als des abſoluten Mittelpunktes der Ichheit, und der Natur, der bloßen Subjektivität, und Objektivität, iſt der Grund aller Religion. Dieſes Setzen geſchiehet nicht willkührlich; es hat auch nicht erſt auf dem Reflexionspunkte ſtatt, ſondern es iſt der Natur der Intelligenz weſentlich, und gehet aller Reflexion voraus. Die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen iſt weder ein Produkt der produktiven Einbildungskraft, noch des Verſtandes, noch der Phantaſie; es iſt vielmehr durch keines dieſer Vermögen auf irgend eine Art erreichbar. Es iſt daher ein reines Produkt der Vernunft ſelbſt. So gewiß alſo die Vernunft ſelbſt Realität hat, muß auch dieſer Idee Realität zukommen. Ohne dieſe Idee iſt durchaus kein Bewußtſeyn möglich; ſie iſt das, wovon alles Bewußtſeyn ausgehet, und in welches es zurückläuft. Das wirkliche Ich iſt ein intelligentes Streben nach dem ſchlechthin Ueberſinnlichen; folglich ein Streben, das darauf ausgehet, alles Streben aufzuheben. Denn wo ein Streben iſt, da hat auch noch Sinnlichkeit — Beſchränktheit — ſtatt. Würde das Ich je dieſes abſolute Strebeziel erreichen, ſo würde es *realiter* abſolut ſeyn. Es würde dann aufhören, bloße Subjektivität, der die Natur, als bloße Objektivität, entgegenge-

genge-

gengeſetzt iſt, zu ſeyn. Ein realiter und ſchlechthin abſolutes Ich würde kein Streben mehr, ſondern abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, d. h. es würde alles in allem, folglich zugleich abſolute Totalität ſeyn. In der abſoluten Identität und Totalität — durch welche Ausdrücke vollkommene Wechſelbegriffe bezeichnet werden — kann durchaus kein Streben mehr nach irgend einer Realität ſeyn. Denn jede mögliche Realität iſt in der abſoluten Identität, die zugleich abſolute Totalität iſt, als begriffen geſetzt. In der abſoluten Identität iſt überhaupt kein Gegenſatz zwiſchen Subjektivem und Objektivem mehr denkbar; in ſie fällt die höchſte Realität und die höchſte Idealität als ſchlechthin Eins. Abſolute Idealität (Ichheit) iſt abſolute Realität, und umgekehrt. Denn wäre Idealität und Realität, mit dem Charakter der abſoluten Schrankenloſigkeit geſetzt, nicht ſchlechthin Eins, ſo wäre das Eine durch das Andere begränzt, welches wider die Vorausſetzung iſt. In dieſem Falle mangelte dem Einen, wie dem Andern, eine Art von Realität. Das aber, dem irgend eine Art von Realität mangelt, was folglich nicht als abſolute Totalität alles Realen geſetzt werden kann, kann auch nicht als realiter, und ſchlechthin abſolut angeſehen werden.

Bloß inſoferne darauf reflektirt wird, daß das Ich, als ein intelligentes Streben nach realer Abſolutheit, darauf ausgehet, alles Streben aufzuheben, und in einen Zuſtand überzutreten, wo ſeinem Handeln ſchlechthin nichts mehr entgegengeſetzt, wo es folglich Alles in Allem ſeyn ſoll — bloß in dieſer Rückſicht

ſicht kann es abſolut genannt werden. Aber es iſt nur abſolut im Werden, keinesweges aber im wirklichen Seyn. Man kann daher auch nicht bey dem Ich, inſofern es als ein intelligentes Streben nach realer Abſolutheit betrachtet wird, ſtehen bleiben. Denn auch die Natur iſt ein Streben nach dem ſchlechthin Abſoluten, und zwar ein intelligentes Streben, nur mit dem Unterſchiede, daß das intelligente Princip in dem, was man Natur nennt, noch nicht bis zu dem Grade potenzirt iſt, der in dem, was man ausſchlüſſig Geiſterwelt nennt, ſtatt hat. In der geiſtigen Welt muß alſo ein bloßes Uebergewicht des intelligenten Princips vor dem materiellen Seyn angenommen werden.

Iſt nun die Ichheit ſowohl, als die Natur ein bloßes Streben nach abſoluter Schrankenloſigkeit, ſo kann keines von beyden als das ſchlechthin Ueberſinnliche angeſehen, ſondern dieſes muß noch beſonders geſetzt werden. Ichheit und Natur ſind nur die beyden einzig möglichen Formen des Seyns, unter welchen das ſchlechthin Ueberſinnliche ſich manifeſtiren kann. Dem Weſen nach ſind Ichheit und Natur einander nicht entgegengeſetzt, ſondern ſchlechthin gleich. Der Gegenſatz kommt nur auf dem Reflexionspunkte vor. Auf dem Standpunkte der Vernunft, auf welchem man nur auf das, was an ſich iſt, nicht aber auf die Formen des Erſcheinens ſieht, iſt die Kraft, wie Schelling ſehr richtig ſagt, die ſich in der Maſſe der Natur ergießt, dem Weſen nach dieſelbe mit der, welche ſich in der geiſtigen Welt darſtellt, nur daß ſie dort ſich mit dem Ueberge-

wichte des materiellen, wie hier mit dem des ideellen Seyns manifeſtirt; aber auch dieſer Gegenſatz, welcher nicht ein Gegenſatz dem Weſen, ſondern nur der Potenz nach iſt, erſcheint als Gegenſatz nur dem, der ſich außer dem Indifferenzpunkte befindet, und die abſolute Indentität nicht ſelbſt als das Urſprüngliche erblickt. Sie erſcheint nur dem, welcher ſich ſelbſt von der Totalität abgeſondert hat, und inwiefern er ſich abſondert, als ein Producirtes; dem, welcher nicht aus dem abſoluten Schwerpunkte gewichen iſt, iſt ſie das erſte Seyn (das rein Produktive), folglich das Seyn, das nie producirt worden iſt, ſondern iſt, ſo wie nur überhaupt etwas iſt, dergeſtalt, daß auch das einzelne Seyn (jedes Individuum in der Geiſterwelt und in der Natur) nur innerhalb derſelben möglich, außerhalb derſelben aber, alſo wirklich und wahrhaft, nicht bloß in Gedanken abgeſondert, Nichts iſt. Könnten wir alles, was iſt, in der Totalität erblicken, ſo würden wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjektivität und Objektivität (Ichheit und Natur, Vorſtellungs- und Ausdehnungskraft), alſo nichts, als die reine Identität, in welcher nichts unterſcheidbar iſt, gewahr werden, ſo ſehr auch in Anſehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag, daß alſo doch auch jene quantitative Differenz keinesweges an ſich, ſondern nur in der Erſcheinung geſetzt iſt. Denn da die abſolute Identität — das, was ſchlechthin, und in allem iſt — durch den Gegenſatz von Subjektivität und Objektivität gar nicht afficirt wird, ſo kann auch die quantitative Differenz jener beyden nicht

nicht in Bezug auf die abſolute Identität, oder an ſich ſtatt finden, und die Individuen in der Körper- und Geiſterwelt, welche uns als verſchieden erſcheinen, ſind nicht wahrhaft (dem Weſen nach, oder in Beziehung auf das ſchlechthin überſinnliche, mit ſich ſelbſt abſolut identiſche Princip, durch welches, und in welchem ſie ſind) verſchieden, ſondern realiter Eins, ſo daß zwar keines für ſich, aber alle in der Totalität, in welcher die entgegengeſetzten Potenzen urſprünglich ſich gegen einander aufheben, die reine, ungetrübte Identität ſelbſt darſtellen. (Schellings Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. II. Bandes II. Heft. S. 17, 18.).

Das ſchlechthin Ueberſinnliche, abſolut Identiſche, wird durch die Formel, A = A, dargeſtellt. Das erſte A vertritt die Stelle des Subjektes, das zweyte die des Prädikats, oder Objektes. Aber es iſt in beyderley Rückſicht Ein und daſſelbe ganze A geſetzt. Obgleich alſo das Ueberſinnliche nur unter der Form des Subjektiven und Objektiven erſcheinen kann, ſo iſt doch an ſich beydes ſchlechthin gleich. Das Ueberſinnliche iſt daher weder das Subjektive, noch das Objektive, noch beydes zugleich, inſofern beydes als an ſich verſchieden gedacht wird; ſondern es iſt nur beydes, inſofern es als abſolut identiſch geſetzt wird. Alle Verſchiedenheit, ſowohl die qualitative, als quantitative, iſt bloße Erſcheinung, und an ſich Nichts.

In Rückſicht auf das einzelne Seyn (z. B. auf ein Vernunft- und Naturindividuum) hat nur ein quantitativer Unterſchied des Subjektiven und Objektiven

ben zwiſchen dem einen und dem andern Seyn ſtatt. Es iſt weder in der Geiſter- noch Körperwelt irgend ein Individuum denkbar, ohne Subjektivität und Objektivität überhaupt, und dann ohne ein Uebergewicht der Subjektivität oder Objektivität. Wenn wir die Subjektivität als Vorſtellungskraft, die Objektivität aber als Ausdehnungskraft beſtimmen, ſo iſt kein Vernunftindividuum (kein wirkliches Ich) denkbar, ohne Vorſtellungs- und Ausdehnungskraft; eben ſo wenig iſt ein Individuum der Körperwelt möglich, ohne dieſe zwey Kräfte, nur mit dem Unterſchiede, daß, wenn ein Vernunftindividuum mit einem Individuum der Körperwelt verglichen wird, das erſtere mit einem Uebergewicht der Vorſtellungskraft, und das letztere mit einem Uebergewicht der Ausdehnungskraft geſetzt werden muß. Die Vorſtellungskraft, in der niedrigſten Stufe gedacht, heißt Anziehungskraft. Auf dem Reflexionspunkte ſchreiben wir den Körpern nur Anziehungs- und Ausdehnungskraft zu. Aber an ſich iſt die Anziehungskraft mit der Vorſtellungskraft Eins. Der Unterſchied zwiſchen beyden iſt nur quantitativ, nicht qualitativ. Die Anziehungskraft alſo bis zu einer gewiſſen Potenz erhoben, äußert ſich als Vorſtellungskraft. Kein Organismus könnte ſich zur Vorſtellungskraft erheben, wenn nicht in dem, was wir Anziehungskraft nennen, ſchon dem Weſen nach, und folglich, obgleich nicht actu, doch potentia die Vorſtellungskraft läge. Nach dieſer Anſicht darf alſo die Anziehungskraft ſich nur bis zu einem beſtimmten Grade potenziren, um dann als Vorſtellungskraft zu erſcheinen. Daß auf dem Reflexionspunkte die Anziehungskraft von der Vorſtellungskraft

als verſchieden erſcheint, und beſtimmt wird, das läug- nen wir gar nicht. Aber in der Philoſophie iſt nicht die Frage von dem, was ein Etwas in der Erſchei- nung, ſondern was es an ſich iſt. Eben ſo wird nach dem bloßen Reflexionspunkte die Anziehungskraft von der Ausdehnungskraft unterſchieden, obgleich an ſich beyde Kräfte als ſchlechthin identiſch beſtimmt wer- den müſſen. In einem beſtimmten Körper wird durch Anziehungskraft die Subjektivität, und durch die Aus- dehnungskraft die Objektivität Einer und derſelben Subſtanz vorſtellt.

Beyde Kräfte ſind in, und mit derſelben Sub- ſtanz (einem beſtimmten Körper) geſetzt, obgleich nothwendig mit einem Uebergewicht der einen Kraft vor der andern, wenn nämlich die beſtimmte materiel- le Subſtanz mit einer andern verglichen wird. Aber das Subjektive, und Objektive iſt an ſich (dem Weſen nach) ſchlechthin gleich, das Uebergewicht des Einen, oder des Andern mag ſeyn, wie es will. Der quan- titative Unterſchied, wenn er auch noch ſo groß iſt, ändert an dem Weſen durchaus nichts. Wenn ich dem Weſen nach einerley Gold ſetze, und von einen Gold- ſtücke einen noch ſo kleinen Theil ablöſe, ſo hat zwi- ſchen dem großen Stücke, und dem kleinſten Theile deſſelben kein qualitativer (weſentlicher), ſondern nur quantitativer (zufälliger) Unterſchied ſtatt. Iſt nun das Subjektive, und Objektive an ſich ſchlechthin Eins, auch bey der größten Differenz der Quantität, nach welcher beydes in einer Subſtanz geſetzt werden mag; wird ferner durch die Anziehungskraft die Sub- jektivität, und durch die Ausdehnungskraft die Objek-

tivität bezeichnet, ſo iſt auch die Anziehungskraft an ſich ſchlechthin identiſch, wenn gleich der quantitative Unterſchied zwiſchen beyden Kräften in dem Falle, da mehrere beſtimmte Körper mit einander verglichen werden, noch ſo groß ſeyn mag. Jeder Magnet enthält zwey Pole, die als verſchiedene Kräfte angeſehen werden können; denn ſie wirken in entgegengeſetzten Richtungen, wie der Augenſchein beweiſet. Durch den einen Pol kann die Anziehungs- und durch den andern die Ausdehnungskraft vorgeſtellt werden. Aber iſt denn die magnetiſche Kraft, die nach entgegengeſetzten Richtungen wirkt, an ſich verſchieden? Iſt die Kraft, die nach Norden, und die nach Süden ſtrebt, eine doppelte, mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſtehende Kraft? Keinesweges. Daß es an ſich nur Eine Kraft ſey, die in Rückſicht auf die Pole, die ſie bildet, als verſchieden erſcheint, davon kann ſich jeder bis zur höchſten Evidenz überzeugen, wenn er den Magnet auf verſchiedene Art zertheilt. In jedem noch ſo kleinen Theile des Magnets ſind wieder die drey Punkte befindlich, die in dem ganzen Magnet beobachtet wurden, nämlich zwey Endpunkte, und ein Mittelpunkt, worinn jene als ſchlechthin Eins, zuſammenfallen. Jeder noch ſo kleine Theil bildet wieder ein Ganzes. Durch die willkührliche Theilung kann man jeden Endpunkt zum Indifferenzpunkt, und dieſen zu dem einen oder andern Endpunkt machen. Folglich ſind an ſich die Endpunkte, und der Indifferenzpunkt ſchlechthin Eins. In einem gegebenen Magnet exiſtirt nie ein abſoluter, und reiner Südpol, in dem nicht zugleich der Nordpol, und der Indifferenzpunkt enthalten wäre; eben ſo exiſtirt kein reiner Nordpol. Wenn ſo was an ſich ſtatt hätte,

te, ſo müßte auch, wenn ich einen gegebenen Magnet im Mittelpunkte zerbreche, nur Ein Pol, mit Vertilgung des Indifferenzpunktes, und des entgegengeſetzten Poles, übrig bleiben. Aber ſo iſt es nicht. Ich erhalte auf der Einen Seite, die, ſo lange der Magnet noch ganz war, nur den Süd- oder Nordpol darſtellte, nach der Theilung des Magnets wieder zwey entgegengeſetzte Pole, und einen Mittelpunkt. Man mag alſo theilen, wie man will, ſo kommt man nie aus der Totalität der magnetiſchen Kraft heraus. Mit jedem noch ſo kleinen Theile eines gegebenen Magnets iſt ein Indifferenzpunkt ſammt zwey entgegengeſetzten Polen geſetzt. Folglich iſt jeder mögliche Punkt eines gegebenen Magnets an ſich als Identität, und Totalität der magnetiſchen Kraft, d. h. als Indifferenzpunkt, und als Süd- und Nordpol anzuſehen; es kömmt bloß auf die willkührliche Beziehung, und Anſicht an, ob ein Punkt als Süd- oder Nordpol, oder als Indifferenzpunkt beſtimmt wird.

Daſſelbe Verhältniß alſo, daß bey einem gegebenen Magnet zwiſchen den entgegengeſetzten Polen, und dem Indifferenzpunkt ſtatt hat, muß auch in Anſehung der Subjektivität, und Objektivität überhaupt, oder der geſammten Ichheit (Geiſterwelt), und der Natur (materielle Welt) angenommen werden. Die geſammte Ichheit auf der Einen, und die geſammte Natur auf der andern Seite machen die entgegengeſetzten Pole aus, unter welchen, als den einzigmöglichen Formen des Seyns, das rein Abſolute, das der Indifferenzpunkt iſt, ſich manifeſtirt. Weder die geſammte Ichheit

heit (der ganze Inbegriff von Vernunftindividuen) als die Reihe des ſubjektiven Seyns, noch die geſammte Natur, als die Reihe des objektiven Seyns, inſofern jede Reihe einzeln betrachtet wird, noch beyde zugleich, inſofern ſie als an ſich verſchieden beſtimmt werden, machen das Weſen des rein Abſoluten aus. Denn nach dieſer Anſicht ſind ſie einander coordinirt. Was einem Andern coordinirt iſt, kann, als ſolches, nicht als abſolut angeſehen werden, ſondern es ſetzt ein Abſolutes voraus. Unter zwey coordinirten Reihen des Seyns iſt die Eine ſo nothwendig, als die Andere unter der Vorausſetzung eines ſchlechthin Abſoluten; ohne dieſe Vorausſetzung ſind beyde Nichts. Es kann daher unter zwey coordinirten Reihen keine aus der andern abgeleitet werden; denn keine iſt, inſofern ſie einer andern coordinirt iſt, abſolut; und unter der nothwendigen Vorausſetzung eines ſchlechthin Abſoluten ſind beyde zugleich; es hat keine Succeſſion ſtatt. Nur unter der Bedingung, daß Subjektivität, und Objektivität nicht einzeln, und dann nicht als an ſich verſchieden beſtimmt werden, kann ein abſoluter Indifferenzpunkt, als die abſolute Eine Urkraft, geſetzt werden, die nur unter dieſen zwey einzigmöglichen Formen, der Subjektivität nämlich, und der Objektivität, ihr Seyn manifeſtiren kann. Das ſchlechthin abſolute Seyn, als ſolches, kommt nie zum Vorſchein, ſondern immer nur unter der Form der Subjektivität, oder der Objektivität (der Ichheit, oder der Natur). Aber es iſt ſo gewiß, als die Subjektivität, und Objektivität iſt; denn beydes iſt ohne die Vorausſetzung des ſchlechthin Abſoluten, alſo iſolirt be-

betrachtet, durchaus unmöglich, und an ſich Nichts. Aber da die Eine abſolute Unkraft der Grund von beyden iſt, ſo muß auch beydes in Beziehung auf dieſelbe ſchlechthin Eins ſeyn. Sie ſind nun verſchieden, inſofern man ſie außer dieſer Beziehung betrachtet, oder aus dem abſoluten Schwerpunkte heraus tritt. Dieſe Verſchiedenheit hat auf dem Reflexionspunkt ſtatt, der ohne Gegenſatz durchaus unmöglich iſt. Verſetzt man ſich aber von dem Reflexionspunkte, wo das Reale nur, wie es erſcheint, keineswegs aber wie es an ſich iſt, beſtimmt wird, auf den höchſten Standpunkt, der die Vernunft ſelbſt iſt, wo die Art des Beſtimmens gerade umgekehrt iſt, indem hier jede mögliche Realität nicht, wie ſie erſcheint, ſondern wie ſie an ſich iſt, beſtimmt wird, ſo wird jener Gegenſatz nothwendig aufgehoben, inſofern dadurch das an ſich Wahre charakteriſirt werden ſoll, und als bloße Erſcheinung erklärt.

Aber ſo wie in einem gegebenen Magnet der Nordpol zugleich in dem Südpol, und dieſer in jenem iſt, ſo daß weder ein reiner Nord- noch Südpol geſetzt werden kann, beyde aber nicht denkbar ſind ohne einen Indifferenzpunkt, ſo giebt es ſchlechthin weder eine reine Subjektivität, noch Objektivität, ſondern in der Subjektivität iſt zugleich Objektivität, und umgekehrt, und beyde in unzertrennlicher Vereinigung ſind nicht möglich ohne das rein Abſolute, das weder Subjektivität, noch Objektivität, ſondern das iſt, in welchem, und durch welches beydes abſolut Eins iſt. Das rein Abſolute iſt alſo der Indifferenzpunkt des Subjektiven, und

 Objek-

Objektiven — die Vernunft an ſich, die ſich theils durch das Seyn der denkenden Subjekte (Vernunftindividuen), theils durch das der denkbaren Objekte (Naturprodukte) manifeſtirt.

Wenn nun weder Subjektivität ohne Objektivität, noch Objektivität ohne Subjektivität ſeyn kann; wenn ferner beydes an ſich (dem Weſen nach) gleich iſt, wie iſt denn eine Unterſcheidung zwiſchen Subjekt-Objekt, und Objekt-Subjekt möglich? Nicht anders, als dadurch, daß in dem Subjekt-Objekt (dem Vernunftindividuum) ein Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive, und in dem Objekt-Subjekt (dem bloßen Naturprodukt, dem ſelbſtloſen Dinge) ein Uebergewicht des Objektiven über das Subjektive ſtatt hat. Der Unterſchied zwiſchen Subjektivität (Ichheit) und Objektivität (Natur) iſt alſo bloß quantitativ, nicht qualitativ. Dieſer bloß quantitative Unterſchied des an ſich identiſchen Subjektiven, und Objektiven läßt ſich durch die Formel, A = B, bezeichnen. Denn in der Formel, A = A, iſt aller Unterſchied, ſowohl qualitativer, als quantitativer, aufgehoben. Durch die letztern Formel wird alſo die abſolute Identität, die zugleich abſolute Totalität iſt, bezeichnet. Aber durch die Formel A = B wird zwar eine abſolute Gleichheit zwiſchen beyden dem Weſen nach, aber doch zugleich ein Unterſchied der Quantität nach, angedeutet. A und B ſind zwar an ſich gleich, aber ungleich der Potenz nach. In dem Einen liegt ein Uebergewicht über das andere; aber es iſt durch dieſe Formel noch nicht beſtimmt, ob B das minus

von

von A, oder A das minus von B ſey. Beydes iſt nicht bloß denkbar, ſondern nothwendig, wenn es nur zwey Reihen des Seyns giebt, zwiſchen denen kein anderer Unterſchied, als ein *bloß qantitativer*, angenommen werden kann. Nun ſind aber nur zwey Reihen des Seyns, deren Eine die intellektuellen, die andere die materiellen Subſtanzen begreift, möglich; und es kann zwiſchen denſelben kein anderer Unterſchied, als ein *bloß quantitativer*, angenommen werden, alſo muß in der Einen das Uebergewicht in A über B, und in der andern in B über A liegen. Jede von dieſen Reihen iſt ein A = B. Aber dies iſt nur ihr *gemeinſchaftlicher* Ausdruck, wodurch folglich keine von der andern unterſchieden werden kann. Sollen ſie von einander unterſchieden werden, ſo müſſen ſie durch die *ſpecifiſche* Differenz beſtimmt ſeyn. Dieſes geſchieht hier, da kein *qualitativer* Unterſchied *an ſich* möglich iſt, durch das plus, und minus. Das Uebergewicht muß entweder in A über B, oder in B über A liegen. Wenn daher die Reihe des Seyns, welche die Vernunftindividuen in ſich begreift, bezeichnet werden ſoll, ſo kann ſie nicht anders bezeichnet werden, als durch die Formel, $\overset{+}{A} = B$; dieſer Reihe ſtehet die andere Reihe, nämlich die des materiellen Seyns gegenüber. Hier muß das Uebergewicht auf B fallen. Sie kann alſo in Beziehung auf die erſte Reihe nicht anders charakteriſirt werden, als durch $A = \overset{+}{B}$. Beyde ſind aber *an ſich* (dem Weſen nach), einander gleich. Das B nimmt in beyden Reihen bloß darum die Stelle des Prädikats ein, um den *quantitati*-

 ven

ven Unterſchied zu bezeichnen. An ſich iſt hier auch das B nichts anders, als A; es iſt nur in Quantität verſetzt. Alſo das Identiſche von den beyden Reihen kann nicht anders bezeichnet werden, als durch A = A. Wird nämlich auch von dem quantitativen Unterſchied abſtrahirt, ſo fallen die beyden Reihen $\overset{+}{A} = B$, und $A = \overset{+}{B}$ abſolut zuſammen, und ſind dem Weſen nach nichts anders, als A = A. Die abſolute Totalität des Realen kann alſo füglich unter dem Bilde der folgenden Linie dargeſtellt werden,

$$\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}$$

$$\overline{\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad}$$

$$A = A$$

worinn nach jeder Richtung daſſelbe Identiſche, aber nach entgegengeſetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B geſetzt iſt, in den Gleichgewichtspunkt aber das A = A fällt. Auf dieſe Art hat erſt unlängſt Schelling die Totalität des Realen dargeſtellt. (Siehe deſſen Zeitſchrift der ſpeculativen Phyſik II B. II H. S. 29.). Ueber dieſe Linie macht Schelling noch folgende Bemerkungen.

1) Es iſt durch die ganze Linie daſſelbe Identiſche geſetzt, und auch bey $A = \overset{+}{B}$ iſt nicht B an ſich, ſondern nur überwiegend geſetzt. Eben daſſelbe gilt von A bey $\overset{+}{A} = B$.

2) Was von der ganzen Linie gilt, gilt auch von jedem einzelnen Theil derſelben ins Unendliche. Denn nichts kann ſeyn ohne Subjektivität, und Objektivität, folglich ohne $\overset{+}{A} = B$, und $A = \overset{+}{B}$,

und

und ohne einen Indifferenzpunkt, alſo ohne $A = A$. Was folglich von der ganzen Geiſterwelt, und der ganzen Natur, als dem Inbegriffe aller materiellen Subſtanzen gilt, muß auch von jedem Vernunftindividuum, und jeder beſtimmten materiellen Subſtanz gelten. So wenig die geſammte Geiſter- und Körperwelt eines $A = A$ entbehren kann, ſo wenig kann ein einzelnes Individuum in der geiſtigen, oder materiellen Welt deſſelben entbehren, und umgekehrt.

3) Die conſtruirte Linie iſt ins Unendliche theilbar, und ihre Conſtruktion iſt der Grund aller Theilbarkeit ins Unendliche. Hieraus erhellet auch, warum die abſolute Identität nie getheilt wird. In jedem Theile ſind nämlich noch die drey Punkte, d. h. die ganze abſolute Identität, welche nur unter dieſer Form ihr abſolutes Seyn manifeſtiren kann. — Aber eben daß die abſolute Identität nie getheilt wird, macht die unendliche Theilbarkeit von dem möglich, was nicht die abſolute Identität, ſondern ein einzelnes Ding iſt.

4) Nennt man $\overset{+}{A} = B$, und $A = \overset{+}{B}$ Pole, $A = A$ aber den Indifferenzpunkt, ſo iſt jeder Punkt der Linie Indifferenzpunkt, Pol, und dieſer, oder der entgegengeſetzte Pol, je nachdem er betrachtet wird. Denn da die Linie ins Unendliche theilbar iſt, und die Theilung nach jeder Richtung frey iſt, weil in jeder Richtung daſſelbe iſt,

ſo kann auch jeder Punkt, einer nach dem andern, Indifferenzpunkt und Pol, und von den beyden Polen jetzt der Eine, jetzt der entgegengeſetzte werden, je nachdem ich theile. Hieraus erhellet, a) wie die Linie, abſtrahirt davon, daß ich (idealiter) theile, mithin realiter, und an ſich betrachtet, abſolute Identität iſt, worinn gar nichts zu unterſcheiden iſt; b) wie man, da dieſe Linie der Ausdruck jedes möglichen Seyns iſt, nie aus dem Indifferenzpunkt kommen kann, man mag ein Seyn beſtimmen, welches man will.

5) Die beyden Pole können einander unendlich nahe, oder unendlich entfernt gedacht werden.

6) Durch die Verlängerung dieſer Linie ins Unendliche können nie mehr, als dieſe drey Punkte entſtehen. Die conſtruirte Linie iſt die Form des Seyns der abſoluten Identität im Einzelnen, wie im Ganzen.

Da nun weder das $\overset{+}{A} = B$ (das einzelne Vernunftindividuum, oder der Inbegriff aller Vernunftindividuen), noch das $A = \overset{+}{B}$ (als der Ausdruck ſowohl jedes einzelnen Naturproduktes, als auch der ganzen Natur, inſofern dieſe der geiſtigen Welt entgegengeſetzt wird) das ſchlechthin Identiſche, $A = A$, iſt, ſondern nur die zwey nothwendigen Formen des Seyns ausdrückt, unter welchen ſich daſſelbe manifeſtirt: ſo iſt es begreiflich, warum kein Menſch, wer

er auch ſey, weder bey der Ichheit, als dem Inbegriff aller Vernunftindividuen, noch bey der Natur, als dem Inbegriff aller ſelbſtloſen Dinge, inſofern Eines dem Andern entgegengeſetzt iſt, ſtehen bleiben kann. Denn nur bey dem rein Abſoluten kann man ſtehen bleiben; und dieſes iſt das ſchlechthin Identiſche, dem außer ſich weder etwas gleich, noch entgegengeſetzt iſt. Alles, was außer dem ſchlechthin Identiſchen gedacht werden mag, ſtehet unter der Bedingung der Potenz, der Quantität, des plus, und minus. In Rückſicht auf jenes hat durchaus keine Potenz ſtatt. Außer demſelben iſt alles in einem ewigen Werden begriffen. Es giebt zwar an ſich kein ſchlechthin endliches Seyn. Aber die Unendlichkeit kommt jedem Individuum in der Natur, und in der geiſtigen Welt nur inſofern zu, als es unaufhörlich nach einem höheren Seyn ſtrebt, und in daſſelbe wirklich von Zeit zu Zeit übergehet, folglich in einem ewigen Werden begriffen iſt. In der roheſten Materie liegt eben ſowohl der Funke einer immer fortſchreitenden Perfektibilität, als in dem erhabenſten Geiſte. Sie ſtrebt nothwendig, Geiſt zu werden, und wird es auch unausbleiblich, ſobald alle die Stufenreihen durchgegangen ſind, die zwiſchen ihr, und dem, was man Geiſt nennt, liegen. Sie erhebt ſich durch den dynamiſchen, und chemiſchen Proceß bis zum Organismus, der in ſeinem niedrigſten Grade nichts weiter iſt, als eine beſtimmte Potenz der rohen, anorgiſchen Materie. Alſo zwiſchen der anorgiſchen, und organiſchen Natur hat ebenfalls an ſich kein qualitativer, ſondern bloß quantitativer Unterſchied ſtatt. Das maximum der anorgiſchen Natur, als ſolcher, iſt die erſte Stufe der orga-

organiſchen Natur. Von der niedrigſten Stufe des Organiſmus erhebt ſich dann die Materie bis zur höchſten. Und dieſe iſt wieder die niedrigſte Stufe der Geiſterwelt. Von dieſer Stufe aus hat wieder ein ewiges Fortſchreiten ſtatt. Die Materie, die ſich einmal bis zum Geiſte potenzirt hat, ſteigt auf der unendlichen Stufenleiter der Geiſterwelt immer höher, ohne daß je eine Stufe erreicht wird, wo ein weiteres Fortſchreiten, ſchlechthin unmöglich, oder wo das Ziel der Unendlichkeit abſolut erreicht wäre. In gewiſſer Rückſicht kann man ſagen, daß bloß die Materie endlich iſt. Denn ſie muß nothwendig einmal eine Stufe erreichen, wo ſie in Geiſt übergehet, und folglich aufhört, bloße Materie zu ſeyn. Es giebt alſo kein unendliches Werden der Materie, als ſolcher; aber es giebt ein unendliches Werden des Geiſtes, als eines ſolchen. Was einmal Geiſt iſt, kann nicht mehr zur bloßen Materie zurückkehren, in dem Sinne nämlich, in welchem die Materie auf dem Reflexionspunkte beſtimmt wird — als das, dem das Bewußtſeyn abgeſprochen wird. Nach unſerer Behauptung aber giebt es an ſich gar keine bloße Materie, d. h. kein Etwas, dem das Princip des geiſtigen Lebens ganz fremd wäre. Nach uns iſt das, was man Materie nennt, nur das minus deſſen, was man Geiſt nennt. Der Funke der Geiſtigkeit liegt ſchon in der Materie, er entflammt ſich immer mehr, bis er ſich gleichſam als die ſich ſelbſt erleuchtende Sonne über die materielle Welt erhebt, und als Geiſt hervorbricht. Keine Materie iſt ohne Lichtſtoff. Dieſer Stoff wird potenzirt bis zur wirklichen Aeußerung des Lichts. Das Licht als ſolches, in ſeiner höchſten Potenz iſt Sonne.

Das Licht, als Sonne, iſt gleichſam das materiel-le Bewußtſeyn der ganzen Natur, die dadurch aus dem Chaos, und der ewigen Nacht hervortritt. Aber auch in ſeiner höchſten Potenz, als Sonne, leuchtet das Licht noch nicht für ſich ſelbſt; es iſt noch ſelbſtlos. Es reißt zwar die Natur aus der ewigen Nacht; aber es liegt noch ſelbſt für ſich ſelbſt in dieſer Nacht begraben. Es muß auch ſich aus derſelben reißen, und ſich ſelbſt erleuchten. Die höchſte Potenz der Sonne, iſt das eigentliche Bewußtſeyn — Geiſt. Der Geiſt iſt die Sonne, die ſich ſelbſt leuchtet, die durch das Bewußtſeyn einen ewigen Tag für ſich ſelbſt ſchaffet, und nicht mehr auf die Stufe herabſinken kann, wo ſie für ſich ſelbſt Nacht, und Finſterniß iſt, ob ſie gleich andere Gegenſtände erleuchtet. Jedes Vernunftindividuum iſt für ſich eine geiſtige Sonne, die das ganze unendliche Univerſum durchläuft, und daher durch die Beleuchtung alles deſſen, was iſt, und durch die Zurückſtrahlung auf ſich ſelbſt in einem ewigen Progreſſus ſich aller Realität bemächtiget, ohne ſie den übrigen Individuen des Geiſter- und Naturreiches zu entziehen. Jedes Vernunftindividuum iſt Selbſtſonne, und wird durch das ewige Fortſchreiten immer lichtvoller. Wenn auch alle materiellen Sonnen verliſchen, ſo erhebt ſich die Selbſtſonne zu einem immer höheren, volleren, und reineren Lichte. Eine Vertilgung des Individuellen Selbſtbewußtſeyns iſt ſchlechthin unmöglich. Das geiſtige Princip hat einmal das Uebergewicht über das materielle erlangt; folglich kann es durch das letztere nie mehr beſiegt werden. Hier liegt der Grund der Unſterblichkeit, oder der ewigen Fortdauer eines

jeden

jeden Vernunftindividuums, die ſo gewiß iſt, als das Vernunftinviduum ſelbſt weiß, daß es iſt. Mit eben der Gewißheit alſo, als es ſagt: Ich bin, kann es auch ſagen: Ich bin unſterblich, d. h. in jedem Zeitpunkt für die ganze Unendlichkeit werde ich immer ſagen können: Ich bin, und ich bin ſo, oder ſo beſtimmt. Mein jedesmaliger Zuſtand für alle die unendlichen Lebensperioden, die ich durchzuwandern habe, um mich zu einem immer höheren Seyn zu erſchwingen, wird abhängen von der Stufe des geiſtigen Lebens, und Lichtes, zu der ich mich in der vorhergehenden Lebensperiode durch eigne Kraft erhoben habe. Denn mit dem Bewußtſeyn ſondere ich mich von den ſelbſtloſen Dingen ab, in denen zwar ſchon der Funke der Freyheit glimmt, die aber wegen des Uebergewichtes der Materie über die Geiſtigkeit durch bloße Naturnothwendigkeit beſtimmt ſind; durch das Bewußtſeyn alſo bekomme ich mich in meine eigne Gewalt, und beſtimme mich mit Freyheit. Von dem Gebrauche meiner Freyheit hängt jeder meiner Zuſtände in den folgenden Lebensperioden ab. Es hat zwar nothwendig ein Fortſchreiten meines geiſtigen Lebens in jeder künftigen Periode ſtatt; aber der Grad dieſes Fortſchreitens iſt nicht ohne mein Zuthun, oder unabhängig von dem Gebrauch meiner Freyheit beſtimmt. Je mehr ich mich in einer vorhergehenden Lebensperiode über das materielle Princip durch eigne Selbſtthätigkeit erhebe, oder jemehr ich meine ſinnlichen Neigungen der Herrſchaft der Vernunft unterwerfe, deſto geiſtiger, und beſeligender wird auch für mich der Zuſtand ſeyn, in den ich bey einer künftigen Periode übertrete. Aber ob ich gleich den Einfluß

des

des materiellen Princips durch das unausgeſetzte Streben, die Vernunftherrſchaft zu verſtärken, immer mehr vermindern kann, ſo iſt es doch ſchlechthin unmöglich, mich je von demſelben gänzlich unabhängig zu machen, und in einen ſchlechthin reinen Geiſt überzutreten. Daher wird immer in jeder künftigen Lebensperiode eine Art von Organiſation abſolut nothwendig ſeyn. Dieſe wird ſich immer mehr vergeiſtigen, und zwar genau nach dem Verhältniß, als ich mich durch Freyheit ſelbſt vergeiſtigte, oder meine geſammte Sinnlichkeit der Vernunftherrſchaft unterwarf. Die Organiſation iſt, objektiv angeſehen, das Werkzeug meiner geiſtigen Thätigkeit. Jemehr alſo meine Organiſation veredelt wird, deſto größer, ausgebreiteter, und unabhängiger von der materiellen Welt wird meine geiſtige Thätigkeit, und deſto himmliſcher der Himmel ſeyn, der mir in jeder künftigen Lebensperiode zu Theil wird. Aber die fortſchreitende Veredlung, und Vergeiſtigung meiner Organiſation hängt ſchlechthin ab von dem Grade, nach welchem ich die Wirkſamkeit des geiſtigen Princips durch den rechten Gebrauch der Freyheit, die mir mit dem erſten Erwachen des Bewußtſeyns zu Theil wurde, zu erhöhen ſuchte; jemehr ich mich beſtrebte, ſelbſt Geiſt zu werden. Was der Menſch ſäet, das wird er nothwendig ernden. Der Laſterhafte wird zwar ſeinen Zuſtand, wenigſtens für die nächſte Lebensperiode verſchlimmern. Aber ſelbſt dieſe Verſchlimmerung wird für ihn ein Mittel der moraliſchen Beſſerung, und in demſelben Verhältniß eines vollkommeneren äußeren Zuſtandes werden. Eine abſolute Hölle iſt unmöglich.

Die-

Dieſe ins Unendliche fortſchreitende Potenzirung jedes Vernunftindividuums, und zwar nach dem genauen Verhältniſſe der moraliſchen Handlungsweiſe, iſt ſchlechthin nothwendig unter der Vorausſetzung, daß zwiſchen dem, was wir Materie, und Geiſt nennen, an ſich kein qualitativer, ſondern bloß quantitativer Unterſchied ſtatt habe; daß das ſchlechthin Ueberſinnliche ſich nur unter der Form der Materie, und des Geiſtes manifeſtiren könne; daß es die Urkraft ſey, die ſich in der materiellen, und geiſtigen Welt ergießet, von Individualität zu Individualität, von Potenz zu Potenz überſtrömet, und ſich darſtellt. So gewiß jedes Vernunftindividuum weiß, daß es ſelbſt iſt, ſo gewiß weiß es auch, daß eine materielle Welt iſt. Denn die Materie iſt nichts anders, als das minus vom Geiſte; folglich an ſich mit dem Geiſte Eins. Hier wird erſt die Behauptung des transſcendentalen Idealiſmus recht klar, daß keine Idealität ohne Realität, und keine Realität ohne Idealität möglich ſey, und daß mit unſern nothwendigen Vorſtellungen, inſofern ſie wirklich nothwendig ſind, auch nothwendig die Objekte derſelben übereinſtimmen. Denn der Geiſt iſt ein ſich ſelbſt anſchauendes Handeln. Dieſes Handeln iſt aber nie ganz rein von allem Materiellen. So wie ſich alſo der Geiſt anſchauet, muß er nicht bloß das geiſtige, ſondern auch das materielle, das in ſeinem Handeln liegt, oder Form, und Stoff zugleich finden, ohne daß ihm der Stoff von außen gegeben wird. Denn der Stoff iſt mit der Form an ſich Eins; es hat auch hier nur ein quantitativer Unterſchied ſtatt. Der Stoff iſt nur das minus von Form,

oder

oder von dem geiſtigen Handeln. Der Geiſt, als ſolcher, handelt nothwendig mit einem Uebergewichte über das materielle Seyn; ſonſt würde es zu keiner Vorſtellung kommen. Die Materie bis zu einem gewiſſen Grade potenzirt, wird Geiſt; aber ſie wird nie abſolut reiner Geiſt; es bleibt immer ein minus in Anſehung deſſen, was man Materie nennt, zurück, das zwar immer mehr verringert, aber nie ganz vernichtet werden kann. Denn auch das Materielle muß an ſich als unendlich angeſehen werden, dem zwar durch das geiſtige Princip immer mehr Abbruch bis ins Unendliche fort gethan, das aber, eben weil es unendlich iſt, nie ganz vertilgt werden kann. Dieſe Unendlichkeit des materiellen Princips iſt die *Bedingung* der unendlichen Perfektibilität eines jeden Vernunftindividuums. Könnte ein Vernunftindividuum je in das abſolut, und rein Geiſtige übergehen, ſo hätte kein Fortſchreiten mehr ſtatt. Sobald die Materie bis zu dem Grade potenzirt iſt, wo ſie als Geiſt erſcheint, iſt das, was man Geiſt nennt, in einem immerwährenden Steigen, und das, was in demſelben Subjekte das Materielle ausmacht, in einem ewigen Fallen begriffen; aber nie kommt es zwiſchen beyden zur abſoluten Identität, zum $A = A$. Das Vernunftindividuum iſt in jedem Zuſtande bis ins Unendliche fort ein bloßes $\overset{+}{A} = B$.

Bloß in Rückſicht auf ſeine jedesmalige Potenz iſt es ein $A = A$; denn es iſt ein ſich ſelbſt anſchauendes Handeln. Das Anſchauende, und Angeſchaute iſt folglich in ſeiner Potenz jedesmal ſchlechthin identiſch.

tiſch. Aber es tritt nie aus dem Zuſtande der Potenzirung heraus, und geht in die abſolute Totalität aller Potenzen über, ſo daß es in dieſer Rückſicht $A = A$, ein ſchlechthin abſolutes, ſich ſelbſt anſchauendes Handeln wäre. Da es nun immer einer höheren Potenz fähig bleibt, ſo kann ſein Handeln für die ganze Unendlichkeit nicht anders ausgedrückt werden, als durch die Formel, $\overset{+}{A} = B$, dem ein $A = \overset{+}{B}$ gegenüber ſtehet. Das heißt nichts anders, als: Das Handeln des Vernunftindividuums iſt immer überſinnlich, und ſinnlich, geiſtig, und materiell zugleich. So wie es ſich alſo anſchauet, muß es nicht bloß das, was in demſelben geiſtig, ſondern auch was materiell iſt, finden. Das beſtimmt Materielle wird ihm nothwendig bey jeder Reflexion auf die Selbſtanſchauung ein im Raume verbreitetes, beſtimmtes Ding, das mit der Vorſtellung, inſofern die Reflexion nicht durch das Dichtungsvermögen beſtimmt wird, abſolut identiſch ſeyn muß. Wir können aber den Einfluß der Phantaſie auf die Reflexion durchaus abſchneiden, und die Reflexion nur auf das richten, was uns durch die Empfindung gegeben iſt. Die Empfindung iſt aber an ſich nichts weiter, als das unmittelbare Anſchauen unſeres *beſchränkten* Handelns. Alſo findet das Vernunftindividuum die Dinge nicht urſprünglich außer ſich, ſondern nur in ſich ſelbſt. Sie ſind nur die Schranken ſeines geiſtigen Handeln, das B, das mit dem $\overset{+}{A}$ unzertrennlich vereinigt, ja das ſelbſt von dem A nicht weſentlich, ſondern nur der Potenz nach verſchieden iſt. So wie alſo das Vernunftindividuum durch Selbſtanſchauung das $\overset{+}{A}$ in ſich findet, muß es

auch

auch das B, als das minus A finden. Nur nachdem das Vernunftindividuum das B außer ſich verſetzt hat, als das, wodurch das A noch beſchränkt iſt, und das nicht ſeyn ſoll, weil das Vernunftindividuum nach abſoluter Schrankenloſikeit ſtrebt — findet es auch das B, als den Inbegriff der materiellen Dinge außer ſich, bey denen in Vergleichung mit dem Vernunftindividuum ſelbſt die geiſtige Kraft noch das minus iſt; folglich muß der Inbegriff der materiellen Dinge in Gegenſatz gegen die Geiſterwelt durch die Formel, $A = \overset{+}{B}$, ausgedrückt werden.

Aber ſo gewiß das Vernunftindividuum durch intellektuelle Selbſtanſchauung weiß, daß es ſelbſt iſt, und daß eine materielle Welt iſt, ſo gewiß weiß es auch, daß weder die geiſtige, noch materielle Welt ſeyn kann ohne ein ſchlechthin Ueberſinnliches. Mit eben der Nothwendigkeit, als es von aller Reflexion ſich ſelbſt, als Glied der Geiſterwelt, und eine Natur, als den Inbegriff des materiellen Seyns ſetzt, ſetzt es auch das ſchlechthin Ueberſinnliche, als den Indifferenzpunkt jener beyden Welten, die nur als die entgegengeſetzten Pole des ſchlechthin Identiſchen, A = A, anzuſehen ſind. Dieſes iſt das abſolut Geiſtige, und abſolut Reale zugleich nicht in *ſynthetiſcher* Vereinigung, ſondern in *abſoluter* Identität ohne alle Potenz. Es iſt das, wornach ſowohl der Geiſt unmittelbar, als die Materie mittelbar ſtrebt, das aber nie erreicht werden kann. Es iſt keine bloße Idee (kein bloßer *idealer* Anknüpfungspunkt, wie z. B. das Ding an ſich, um beſtimmte Dinge denken zu

zu können), ſondern es iſt *abſolut real*. Hier iſt das abſolut Ideale, und das abſolut Reale ſchlechthin Eins. Die Realität dieſer Idee iſt alſo ſo gewiß, als ich ſagen kann: Ich bin. Dieſe Gewißheit wird ſo wenig erſchloſſen, als ich durch Schlüſſe zu meinem eignen Bewußtſeyn komme, oder von der Realität deſſelben mich überzeuge. Das iſt der Grund, warum kein Menſch, wer er auch ſey, bey ſich ſelbſt, und bey der Natur, inſofern er ſich dieſelbe entgegenſetzt, und folglich zwey Pole des Einen abſoluten Seyns, nämlich eine Geiſter- und Körperwelt ſetzt — dieſes Setzen geſchieht aber mit abſoluter Nothwendigkeit, und folglich durch kein Räſonniren — ſtehen bleiben kann. Die Ueberzeugung alſo von dem Einen ſchlechthin Ueberſinnlichen, von dem $A = A$, iſt eben ſo unmittelbar, und nothwendig, als die von der geiſtigen, und materiellen Welt, von dem $\overset{+}{A} = B$, und dem $A = \overset{+}{B}$. Die geiſtige, und materielle Welt iſt in einem ewigen Werden, in einem Streben ins Unendliche begriffen Der abſolute *Grund* dieſes Strebens iſt das ſchlechthin Ueberſinnliche, das ſich nur unter den Formen eines beſchränkten Seyns, ſowohl des geiſtigen, als des materiellen, des $\overset{+}{A} = B$, und des $A = \overset{+}{B}$ manifeſtiren kann. Die *Bedingung* dieſes Strebens iſt die Beſchränktheit, die beſtimmte Potenz, die der geſammten Geiſter- und Körperwelt, folglich auch jedem Vernunftindividuum, und einzelnem Naturprodukt in jedem Momente des Daſeyns eigen iſt. Das ſchlechthin Ueberſinnliche, als ſolches ſtrebt nicht; es iſt das, was über alle Potenz,

folg-

folglich auch über alles Streben unendlich erhaben iſt; aber es iſt der Grund alles Strebens in den einzig möglichen Formen des Seyns, unter welchen es ſich manifeſtiren kann, nämlich des geiſtigen, und materiellen. Nur wo eine Potenz ſtatt hat, iſt ein Streben denkbar; aber es kann durchaus nicht geſtrebt werden ohne das, was über alle Potenz erhaben iſt. Die Eine abſolute Kraft kann ſich in der Erſcheinung ſchlechterdings nicht anders darſtellen, denn als ein Streben ins Unendliche. In dem Begriff des Strebens liegt eine doppelte Kraft, die nach entgegengeſetzten Richtungen wirkt. Soll ſich alſo die Eine abſolute Urkraft in der Erſcheinung darſtellen, ſo muß ſie ſich gleichſam in zwey Kräfte ſpalten, die ihre Pole darſtellen, und in entgegengeſetzten Richtungen wirken. Die Eine abſolute Kraft erſcheint als ein Streben in der geiſtigen Welt (der Ichheit), und in der Natur, und zwar in jedem Vernunftindividuum, und in jedem einzelnen Naturprodukt, weil in der relativen Totalität (in dem Inbegriffe aller Vernunftindividuen, oder Naturprodukte) nichts ſeyn kann, was nicht in dem einzelnen Seyn iſt. Iſt jedes einzelne Vernunftindividuum, und Naturprodukt ein Streben, ſo wie die ganze geiſtige, und materielle Welt, ſo müſſen ſich die zwey Kräfte, in welche die Eine abſolute Kraft ſich zertheilt, in dem erſten ſich eben ſowohl äußern, als im zweyten. Es ſind an ſich dieſelben Kräfte, die in der geiſtigen, und materiellen Welt thätig ſind, nur unter verſchiedener Potenz; ſonſt würde die erſte Welt von der zweyten nicht unterſcheidbar ſeyn. Jedes Vernunftindividuum iſt ein $A = B$, wie jedes Naturprodukt, nur mit dem

Unterſchiede, daß bey dem erſten ein Uebergewicht des Subjektiven über das Objektive, im zweyten aber ein Uebergewicht des Objektiven über das Subjektive ſtatt hat. Jenes iſt alſo ein $\overset{+}{A} = B$; und dieſes ein $A = \overset{+}{B}$. Das Vernunftindividuum, und Naturprodukt iſt beydes ein Streben, d. h. ein Wirken, dem von der entgegengeſetzten Richtung her entgegengewirkt wird. Das Streben überhaupt kann nicht anders ausgedrückt werden, als durch die Formel, $A = B$, ſo daß A und B als Kräfte angeſehen werden, die nach entgegengeſetzten Richtungen auf einander wirken. Man kann beyde Kräfte *urſprünglich* als *Anziehungs-* und *Ausdehnungskraft* charakteriſiren; nur in den verſchiedenen Potenzen, zu denen ſie ſich durch die Eine abſolute Kraft, die man in Beziehung auf jene *Centralkraft* nennen kann, erheben, bekommen ſie andere Namen. In der höchſten Potenz, die z. B. die Anziehungskraft, erſteigen kann, heißt ſie *Vorſtellungskraft*, ſo wie die *Ausdehnungskraft* als *Wille* erſcheint. Da nun die beyden Kräfte A und B in entgegengeſetzten Richtungen auf einander wirken, ſo iſt klar, daß wenn die *Intenſion* in beyden gleich geſetzt wird, in der Erſcheinung ſie ſich einander aufheben. Soll daher durch dieſes Wirken und Entgegenwirken eine Erſcheinung enſtehen, ſo muß die eine Kraft mit einem Uebergewichte über die andere geſetzt werden. Die Kraft A überhaupt betrachtet, ſie mag in den Potenzen, die ſie erreicht, einen Namen erhalten, welchen ſie will — iſt anzuſehen als die *ſubjektive*, *ideelle*, die Kraft B hingegen als die *objektive*, *reelle* Kraft. Die *ſubjektive*, *ideelle* Kraft iſt das *intel-*

ligen-

ligente Princip; die *objektive reelle* Kraft das *materielle* Princip. Keines dieſer Principien kann ohne das andere gedacht werden. Alſo ſchon in der roheſten Materie iſt das *intelligente* Princip, aber es liegt mit dem, wodurch die Materie conſtruirt wird, im Kampfe, und ſtrebt über daſſelbe das Uebergewicht zu erhalten. Die Materie iſt $A = \overset{+}{B}$. Weder A noch B iſt hier als unendlich geſetzt. B hat zwar ein großes Uebergewicht über A; aber eben weil es nur als überwiegend geſetzt iſt, iſt es endlich. Denn in A iſt ein Gegengewicht, wenn es auch noch ſo klein iſt. Beyde ſind nur unendlich in dem Indifferenzpunkte; außer demſelben aber ſind ſie nothwendig endlich. Aber die unendliche Kraft, die in dem Indifferenzpunkte liegt, ſtrömt in beyde über, und äußert ſich in A und B, inſofern beyde einander entgegenwirken, als ein *Streben*. In der Materie liegt das Uebergewicht in B. Dieſer Zuſtand kann nicht bleiben. Die unendliche Kraft, die auch auf A überſtrömt, muß A auf Unkoſten des B immer höher potenziren, bis das vollkommene Gleichgewicht zwiſchen A und B hergeſtellt iſt. A iſt alſo im Steigen, B im Fallen begriffen. B ſoll immer mehr vermindert werden. B iſt alſo das zu Begränzende, oder Begränzbare; A das Begränzende, an ſich Unbegränzbare. So bald zwiſchen A und B ein vollkommenes Gleichgewicht ſtatt hat, fängt das Geiſtige an, hervorzutreten. Der Geiſt iſt die höchſte Potenz der Materie überhaupt, als ſolcher; denn der Geiſt, als ſolcher, iſt wieder neuer Potenzen bis ins Unendliche fort fähig. Alſo nur in Gegenſatz gegen die noch nicht bis zum Geiſte potenzirte Materie hat ein

vollkommenes Gleichgewicht zwiſchen Geiſt und Materie ſtatt, welches durch $\overset{+}{A}=B$ und $A=\overset{+}{B}$ ausgedrückt wird. Aber der Geiſt ſoll ſich immer mehr vergeiſtigen. Das kann nur durch die abſolute Kraft geſchehen, die in dem Streben des Geiſtes liegt, und wodurch es unmöglich wird, daß irgend eine Potenz des Geiſtes die abſolut letzte iſt. So äußert ſich die ſchlechthin abſolute Kraft in der geiſtigen, und materiellen Welt als ein Streben ins Unendliche, ob ſie gleich dieſes Streben nicht ſelbſt iſt. Kein Produkt weder in der geiſtigen, noch materiellen Welt kann, als das abſolut letzte, angeſehen werden. Denn die Kraft, die der Grund dieſes Strebens in den beyden Welten iſt, iſt unendlich. Wäre alſo irgend ein Produkt in der geiſtigen, und materiellen Welt das letzte, ſo müßte die abſolute Kraft, der alles, was iſt, ſein Daſeyn zu verdanken hat, in Rückſicht auf daſſelbe als erſchöpft angeſehen werden; und folglich wäre ſie nicht unendlich, welches nicht bloß wider die Vorausſetzung läuft, ſondern auch ſchlechthin unmöglich iſt. Denn ohne Unendlichkeit der Einen abſoluten Urkraft wäre gar kein Produkt möglich. Die Eine abſolute Urkraft theilet ſich nämlich urſprünglich in zwey Kräfte, die in entgegengeſetzten Richtungen auf einander wirken. Dieſe halten ſich an ſich vollkommen das Gleichgewicht. Aber dadurch kann nichts entſtehen. Nur inſofern die abſolute Urkraft der Kraft A oder B das Uebergewicht giebt, iſt ein Produkt möglich. Die abſolute Urkraft ſtrömt aber in jedes Produkt über. Daher kann es bey keinem Produkt, als abſolut letzten, ſein Verbleiben haben. Jedes Produkt iſt einer höhern Potenz fähig; folglich wird jedes

Pro-

Produkt durch die abſolute Urkraft, die in daſſelbe überſtrömt, ein Produciren ins Unendliche fort. Die abſolute Urkraft kann ſich alſo nur inſofern in jedem Produkt, das in der geiſtigen, und materiellen Welt erſcheint, als abſolut beweiſen, daß ſie jedes Produkt ins Unendliche fort potenzirt, oder jedes Produkt wieder zum Produktiven macht. In jeder möglichen Potenz, zu der ſich ein Produkt durch die abſolute Kraft, die in ihm wirkt, erheben mag, äußert ſich die letztere unter der Form des A und B, ſo daß das Uebergewicht entweder auf A oder B liegt. A und B, und zwar $\overset{+}{A} = B$, und $A = \overset{+}{B}$ ſind die einzig möglichen Formen des Seyns, unter welchen die Eine abſolute Urkraft erſcheinen kann; aber zu einem $A = A$, als dem rein Abſoluten, und Potenzloſen kommt es in der Erſcheinung nie. Das $A = A$ in der Erſcheinung iſt nur die Identität in einer beſtimmten Potenz, keineswegs aber die abſolute Identität, die alle Potenzen in ſich begreift. Jedes Vernunftindividuum iſt z. B. in jedem Akt des Bewußtſeyns, inſofern bloß auf dieſen Akt, dem eine beſtimmte Potenz zukommt, reflektirt wird, mit ſich ſelbſt identiſch, folglich ein $A = A$. Denn es iſt in jeder Potenz ein ſich ſelbſt anſchauendes Handeln; das Anſchauende, und Angeſchaute (Subjektive, und Objektive) iſt durchaus Eins. Aber keine Potenz des Bewußtſeyns iſt die ſchlechthin letzte. Alſo iſt auch kein Akt des Bewußtſeyns in dem Sinn $A = A$, wodurch die Totalität aller Potenzen ausgedrückt wird. Eine tiefere Stufe, auf der ein Vernunfindividuum ſtehet, in Vergleichung mit einer höheren, die daſſelbe noch zu erreichen hat, iſt nicht *abſolute* Identität, $A = A$,

 ſon-

ſondern nur *relative*, A = B, ſo daß zwiſchen beyden zwar kein *qualitativer*, aber doch ein *quantitativer* Unterſchied ſtatt hat.

Das Hauptreſultat alles deſſen, was bisher in dieſem Paragraph geſagt, deducirt, und auseinander geſetzt worden iſt, beſtehet darinn, daß kein Vernunftindividuum je einen ſo hohen Grad von Vollkommenheit erreichen kann, daß es nicht einer noch höheren Potenz fähig iſt, und folglich als ein $\overset{+}{A} = B$, wodurch ſein jedesmaliges wirkliches Seyn bezeichnet wird, ein A = A, welches der Ausdruck des ſchlechthin Ueberſinnlichen iſt, vorausſetzen muß. Das Vernunftindividuum bleibt immer, in jeder möglichen Potenz, ein *bloßes Streben* nach dem ſchlechthin Ueberſinnlichen, oder nach dem A = A, iſt aber nie dieſes A = A ſelbſt, inſofern dadurch der abſolute Inbegriff aller Potenzen, die abſolute Identität, die zugleich abſolute Totalität iſt, bezeichnet wird. Es iſt zwar in jeder beſtimmten Potenz, und in Beziehung auf die beſtimmte Potenz ein A = A, d. h. es ſchaut ſein wirkliches Seyn an, und reflektirt es, ſo wie es iſt. Denn es iſt ein ſich ſelbſt anſchauendes Handeln, folglich fällt das Subjektive, und Objektive, das Anſchauende und der Gegenſtand des Anſchauenden abſolut zuſammen. Aber das Vernunftindividuum, als ein ſich ſelbſt anſchauendes Handeln, iſt nie ein ſolches Handeln, das keiner höheren Potenz fähig, oder worinn die abſolute Totalität aller Potenzen begriffen wäre. Es iſt daher in jedem Momente in Beziehung auf eine höhere Potenz, die ins Unendliche fort zu erſteigen iſt, ein *beſchränktes* Handeln, zwar nicht

abſo=

abſolut beſchränkt, ſo daß es bey irgend einem Produkt ſein Verbleiben hätte, und folglich kein weiterer Fortſchritt möglich wäre, aber doch beſchränkt, eben darum, weil weiter fortgeſchritten werden kann, und ſoll. Das Vernunftindividuum iſt alſo in jeder Potenz ein Streben ins Unendliche. Die abſolute Kraft, als der Grund dieſes Strebens, iſt nie erſchöpft, ſondern ſtrömt immer mit derſelben Fülle in den erhöheten Zuſtand über, und macht das Streben nach hoherer Vollkommenheit, und das wirkliche Fortſchreiten möglich. Aber die ſchlechthin abſolute Kraft iſt nie dieſes Streben ſelbſt; ſondern ſie äußert ſich nur in der Erſcheinung als ein Streben. Findet ſich nun das Vernunftindividuum immer nur als ein Streben, ſo kann es ſich nie als das ſchlechthin Ueberſinnliche *realiter* finden. Denn in jedem möglichen Streben, als ſolchem, liegt noch Beſchränktheit, die eben durch das Streben aufgehoben werden ſoll; aber das ſchlechthin Ueberſinnliche kann durchaus nicht, als mit Schranken verbunden gedacht werden. Es wird alſo von dem Vernunftindividuum immer nur vorausgeſetzt, als der Grund ſeines Strebens ins Unendliche; es kann aber nie, als ein wirkliches Seyn, angeſchaut werden. Es kommt nie, als ſchlechthin abſolut, zum Vorſchein, ſondern nur immer unter der Form eines beſtimmten Strebens, dem ein anderes Streben entgegengeſetzt iſt. Das Vernunftindividuum kann alſo nie eine Stufe der Vollkommenheit erſteigen, auf welcher es das rein Abſolute ſelbſt wäre, und daher bey der Selbſtanſchauung daſſelbe als ein wirkliches Seyn vorfinden könnte, ſo wie es ſich ſelbſt findet. Es wird alſo daſſelbe bey

jeder Reflexion auf ſich ſelbſt in der ganzen Unendlichkeit als das vorausſetzen müſſen, das es ſich zwar anmuthet zu ſeyn (nach welchem es ſtrebt), das es aber nicht wirklich iſt. Das liegt nothwendig in der unendlichen Perfektibilität des Vernunftindividuums.

Aber eben ſo wenig kann das, was ſich das Vernunftindividuum entgegenſetzt, die Natur, als der ganze Inbegriff aller beſtimmten Dinge, je in einem ſo hohen Grad der Vollkommenheit erſcheinen, daß keine höhere Potenz denkbar wäre. Es giebt für das Ich nie einen Himmel, der ſo himmliſch wäre, daß er nicht himmliſcher werden könnte, und ſollte. Der Menſch ſtrebt auch wirklich, die ihn umgebende Natur zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit zu erheben, oder die Natur zu verſchönern. Das geſchiehet durch das Kunſtprodukt. Das ächte Kunſtprodukt iſt über das Naturprodukt. Das erſtere iſt nach einem ſelbſterſchaffenen Ideal gebildet, worinn man die Mängel, die in dem wirklichen Seyn noch vorkommen, und die eben der Grund ſind, warum man mit dem wirklichen Seyn unzufrieden iſt, zu vermeiden ſucht. Das Ideal iſt nicht nach dem, was wirklich iſt, ſondern was ſeyn ſoll, entworfen; es gehet alſo ins Unendliche. Denn das Seynſollen hat keine Gränzen. In jedem ächten Kunſtprodukt liegt das Unendliche, das dargeſtellt werden ſoll. Nur inſofern man Beſchränktheit in dem Kunſtprodukt bemerkt (ein Etwas, das beſſer ſeyn könnte, und ſollte), mißfällt es. Soll das Kunſtprodukt ſeinen Zweck erreichen, ſo muß muß es unſer Herz, als das Streben ins Unendliche, ganz füllen, und keine Lücke übrig

laſ-

laſſen; es muß uns in eine Art von Begeiſterung ſetzen, in welchem Zuſtande wir der Reflexion auf uns ſelbſt, als des Bewußtſeyns von Beſchränktheit, unfähig ſind, und uns nur ſpäterhin zur Selbſtbeſonnenheit zurückkommen laſſen. Man iſt bey der Anſchauung des ächten Kunſtproduktes anfangs außer ſich ſelbſt, d. h. ganz in dem Objekte verlohren. Die Rückkehre zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt nur möglich durch das geheime, bald wieder eintretende Gefühl der Beſchränktheit, und Unvollkommenheit, die noch im Kunſtprodukt liegt, und folglich unſer Streben nach dem Unendlichen noch nicht vollkommen befriediget. Es giebt kein wirkliches Ideal, das nicht durch ein höheres, für jetzt bloß mögliches Ideal übertroffen werden könnte. Durch unſer Streben nach dem Unendlichen ahnen wir bloß das höhere, wenn wir durch ein ächtes Kunſtprodukt in Entzückung verſetzt werden, ohne uns des höheren, oder vollkommenern, das uns als möglich vorſchwebt, beſtimmt bewußt zu werden. Dieſes Ahnen des höheren Ideals, das in dem vorliegenden Kunſtprodukte noch nicht erreicht iſt (was wir jedoch bloß fühlen, und noch nicht beſtimmt wiſſen) iſt der Grund der Rückkehre zu uns ſelbſt. Nur wenn wir uns des höheren Ideals beſtimmt bewußt werden, gehet unſer Ahnen in ein Wiſſen über; und wir erkennen alsdenn die Unvollkommenheiten des Kunſtproduktes. Würde das abſolut Ideale, das das ſchlechthin Ueberſinnliche ſelbſt iſt, je in einem Produkt durch die Natur, oder Kunſt in ſeiner abſoluten Identität, und Totalität wirklich dargeſtellt, oder realiſirt, nie würden wir bey der Anſchauung deſſelben zu uns ſelbſt zurückkommen; denn

nur

nur das Gefühl von Beſchränktheit iſt der Grund aller möglichen Reflexion. Wir würden uns in dem Objekte, wodurch das abſolut Ideale wirklich realiſirt würde, für immer ſelbſt verlieren. Das wäre der abſolute Himmel, nach dem unſer Herz gekehrt iſt; die ewige Ruhe, nach der wir uns ſehnen. Bloß das Gefühl der Beſchränktheit, oder das dunkle Bewußtſeyn, daß das Unendliche — abſolut Ideale —, deſſen wirkliche Realität wir fodern, noch nicht realiſirt iſt, reißt uns unaufhörlich wieder aus dem Ruhepunkt zu neuer Thätigkeit fort. Denn wir ſtreben nicht nach Beſchränktheit, ſondern nach abſoluter Schrankenloſigkeit. So lange alſo die Idee der abſoluten Schrankenloſigkeit noch nicht realiſirt iſt, ſtreben wir nothwendig weiter, und werden zur neuen Thätigkeit fortgeriſſen. Aber dieſe Idee iſt nie ganz zu realiſiren, ob ſie gleich immer zum Theile realiſirt wird. Das ſchlechthin Ueberſinnliche, als ſolches, erſcheint alſo nie, d. h. es iſt in keinem Produkt, weder durch die Natur, noch durch die Kunſt, darſtellbar. Es muß alſo bey jedem Produkt vorausgeſetzt werden, als das abſolut Eine, das an ſich iſt, und allen Erſcheinungen zum Grunde liegt, und das in der Erſcheinung ins Unendliche fort realiſirt werden ſoll, alſo in keinem Zeitpunkte vollkommen zu realiſiren iſt.

Daraus folgt, daß kein Menſch bey dem, was außer ihm iſt, oder bey der Natur, als ſolcher, ſtehen bleiben kann. Wenn auch die Natur entweder durch ſich ſelbſt, oder durch die Kunſt noch ſo himmliſch wird, ſo muß ſich doch in dem Menſchen ein geheimes Gefühl

fühl von Unzufriedenheit, ein unausſprechliches Sehnen nach dem ſchlechthin Ueberſinnlichen, das als ſolches, durch keinen *wirklichen* Zuſtand der Natur darſtellbar iſt, regen. Nie wird uns ein Himmel (ein Zuſtand der zur höheren Vollkommenheit potenzirten Natur) werden, mit dem wir vollkommen zufrieden ſeyn könnten, und wo wir folglich nicht nöthig hätten, ein ſchlechthin Ueberſinnliches vorauszuſetzen, theils als das, was der in einem noch ſo vollkommenen Zuſtande erſcheinenden Natur zum Grunde liegt, theils als das, was in der Erſcheinung ins Unendliche fort ſich noch darſtellen ſoll. Das nothwendige Setzen des ſchlechthin Ueberſinnlichen, als des einzigen Realen, das *an ſich*, d. h. über alle Erſcheinungen erhaben iſt, und das ſelbſt in der Erſcheinung real werden ſoll, iſt der Grund, warum kein Menſch mit der *wirklichen* Welt zufrieden ſeyn kann, und daher unaufhörlich eine beſſere Welt, eine *neue Erde*, und einem *neuen Himmel* poſtulirt; folglich der Grund des allgemeinen Glaubens von dem Untergange der Welt.

§. 85.

Weſen der Religion.

Das ſchlechthin Ueberſinnliche, das jeder Menſch, durch bloßen Vernunftinſtinkt getrieben, ſetzt, macht das Weſen der Religion aus. Es iſt das Göttliche Κατ' ἐξοχὴν, das unter tauſenderley Formen angebethet wird. Würde man bloß bey dieſer rein vernünf-

tigen

tigen Vorausſetzung ſtehen bleiben, ſo würde nie weder Unglaube, noch Aberglaube möglich ſeyn. Aber man will theils darüber ſpekuliren, theils es durch Phantaſie anſchaulich machen. Bleibt die Spekulation bloß auf dem Reflexionspunkte ſtehen, und dringt nicht bis zum Weſen der reinen Vernunft, oder bis zum Indifferenzpunkte des Subjektiven, und Objektiven vor, ſo entſtehet, bey conſequenter Denkart nothwendig Unglaube, wie wir tiefer unten zeigen werden. Wird aber das ſchlechthin Ueberſinnliche durch das gemeine Denken beſtimmt, ſo iſt der Einfluß der Phantaſie, die nie geſchäftiger iſt, den Gegenſtänden des Denkens ihr Zaubergewand umzuhängen, als wenn es auf die Beſtimmung des Ueberſinnlichen ankommt, unvermeidlich; und ſo entſteht nothwendig Aberglaube. Es kann ſchlechthin keine poſitive Religionsanſtalt geben, wo das Weſen der Religion nicht mehr, oder weniger durch Phantaſie entſtellt wäre. Nur die wahre Philoſophie kann die Religion in ihrer Reinheit darſtellen. Die wahre Philoſophie iſt nothwendig religiös, wie der gemeine Menſchenſinn; aber ſie hat den Vorzug vor dem letztern, daß ſie rein religiös iſt, und vor jeder Gefahr des Aberglaubens ſicher geſtellt iſt. Denn ſie kennet die Gränzen genau zwiſchen dem Verſtande, der von produktiver Einbildungskraft, zwiſchen der Phantaſie, die von der Einbildungskraft, und dem Verſtande abhängt, und endlich zwiſchen der Vernunft, die nur von ſich ſelbſt abhängt, und daher das Reale nicht nach dem täuſchenden, und ſonſt unvermeidlichen Schein, der durch Einbildungkraft, Verſtand, und Phantaſie hervorgebracht wird, ſondern ſo, wie es

an ſich iſt, beſtimmt. In Abſicht auf den gemeinen Menſchenſinn iſt zwar die Vernunft auch thätig; denn ohne die Thätigkeit der Vernunft iſt weder Einbildungskraft, noch Verſtand, noch Phantaſie — lauter Vermögen, die zum reflektirten Bewußtſeyn unentbehrlich ſind — möglich. Aber man kennet hier die beſtimmten Gränzen zwiſchen der Vernunft, und den untergeordneten Vermögen nicht; man iſt daher unfähig, das, was bloß durch die Vernunft geſetzt iſt, ganz rein, und unvermiſcht von den Produkten der Einbildungskraft, des Verſtandes, und der Phantaſie aufzufaſſen. Die Vermögen, und Produkte derſelben fließen bey dem gemeinen konkreten Denken zuſammen. Der gemeine Menſchenſinn ſetzt nothwendig auch in der niedrigſten Potenz ein ſchlechthin Ueberſinnliches. Ohne dieſes Setzen iſt ſchlechthin kein reflektirtes Bewußtſeyn möglich. Das iſt der einzige Grund, warum auch das Kind, das erſt zum Bewußtſeyn gekommen iſt, ohne allen vorhergegangenen Unterricht, daß jede Erſcheinung einen Grund haben müſſe, dennoch bey allem, was es wahrnimmt, nach einem Grunde fragt. Dieſe Frage könnte das Kind unmöglich thun, wenn es nicht, durch Vernunftinſtinkt getrieben, durch ſich ſelbſt, und für ſich ſelbſt vorausſetzte, daß jede Erſcheinung einen Grund haben müſſe. Und was heißt denn das: Alles, was wahrnehmbar (Erſcheinung) iſt, muß einen Grund haben? Nichts anders, als: Nichts, was wahrnehmbar iſt, kann abſolut, d. h. durch ſich ſelbſt ſeyn, was es iſt. Das bedeutende Warum, das nicht gelernt wird, ſondern in der Natur der Intelligenz ſelbſt liegt, und daher ſchon mit dem erſten Akt des Bewußtſeyns pro-

 ducirt

ducirt wird, enthält alſo zwey Sätze: 1) Es iſt etwas ſchlechthin Ueberſinnliches; und 2) kein Wahrnehmbares, als ſolches, iſt daſſelbe, ſondern abhängig von einem andern Etwas, dieſes wieder von einem andern bis ins Unendliche fort, ſo lange man auf dem Gebiete des Wahrnehmbaren bleibt. Auch dieſes Fortſchreiten von einer Erſcheinung zur andern bemerkt man an den Kindern. Wenn ſie fragen, warum z. B. die Erſcheinung Z ſo, und ſo beſchaffen iſt, ſo darf man nicht glauben, daß man ſie zufrieden ſtelle, wenn man ihnen Z aus Y erklärt. Denn nun fragen ſie, warum Y gerade ſo, und nicht anders beſchaffen ſey. Erklärt man Y aus X, ſo wiederholen ſie in Abſicht auf X dieſelbe Frage, u. ſ. w. Durch ihr ewiges Warum können ſie auch den gelehrteſten Mann in ſolche Verlegenheit ſetzen, daß er endlich zum Geſtändniß ſeiner Unwiſſenheit ſeine Zuflucht nehmen muß. Und auch hier ſetzen ſie ihm nicht ſelten noch ein anderes Warum entgegen, und fragen, warum er das, oder jenes, das eben der Gegenſtand der Frage war, nicht wiſſe. Kann das Ueberſinnliche, als ſolches, inſofern es nämlich über alle Potenz erhaben iſt, auf keine Art wahrgenommen werden, ſo kann es nur durch ein abſolutes Setzen ins Bewußtſeyn kommen. Dieſes iſt eigentlich ein abſolutes Fodern, daß ein ſchlechthin Ueberſinnliches, in welchem, und durch welches alle Erſcheinungen ſind, abſolut ſeyn ſoll, folglich ohne weiteren Grund. Es ſoll ſchlechthin etwas ſeyn, das ſein eigner Grund iſt, und wo folglich alles Warum als Unſinn angeſehen werden muß. Man iſt ſich freylich dieſes abſoluten Setzens nicht beſtimmt bewußt, weil es über den Reflexions-

punkt

punkt hinüber liegt. Aber dieſer abſolute Akt kann doch nicht gänzlich verloren gehen, eben darum, weil die Möglichkeit alles reflektirten (beſtimmten) Bewußtſeyns von demſelben, als abſolutem Bewußtſeyn abhängt. In dem reflektirten Bewußtſeyn äußert ſich daher jener Akt als abſolutes Gefühl. Man fühlt die Nothwendigkeit der Realität des ſchlechthin Ueberſinnlichen, ohne daß man weiß, daß man dieſe Realität durch ein abſolutes Poſtulat ſelbſt geſetzt hat.

Dieſes Poſtulat iſt ein reines Produkt der Vernunft ſelbſt; es muß daher dem Gegenſtande deſſelben ſo gewiß Realität zukommen, als der Vernunft ſelbſt. Dieſes Poſtulat kommt nicht auf dem Reflexionspunkte zu Stande, und iſt daher weder ein Produkt des von der produktiven, zwiſchen Entgegengeſetzten in der Mitte ſchwebenden Einbildungskraft abhängigen Verſtandes (der daher bey ſeiner höchſten Analyſis mit unauflöslichen Widerſprüchen endet), noch der von dem Verſtande und der Einbildungskraft abhängigen Phantaſie. In wiefern auch die Phantaſie, als die höchſte Potenz des Denkens, als ſolchen, noch von Verſtande, und Einbildungskraft abhänge, haben wir oben gezeigt. Alle Poſtulate, die auf dem Reflexionspunkte entſtehen, gehen auf ein Objekt, das an ſich (von dem Indifferenzpunkt aus betrachtet) unmöglich iſt. Denn alle dergleichen Poſtulate ſind beſtimmt durch ein Denken, das urſprünglich von der Einbildungskraft abhängig iſt. Das Weſen der Einbildungskraft beſtehet aber darinn, daß ſie abſolut Entgegengeſetzte producirt, und als das Producirende zwiſchen denſelben in der Mitte ſchwebt. So iſt das Subjektive, und Objektive, inſofern beydes als einander *realiter* ent-

entgegengeſetzt betrachtet wird, ein Produkt der Einbildungskraft. Nur inſofern beydes an ſich als abſolut Eins beſtimmt wird, iſt es in Rückſicht auf dieſe Beſtimmung ein Produkt der Vernunft. Wir können ſchlechthin nichts denken ohne Gegenſatz des Subjektiven, und Objektiven. Inſofern nun dieſer Gegenſatz als real, und nicht bloß als formal angeſehen wird (wie es auf dem Reflexionspunkte nicht anders ſeyn kann; denn hier wird bloß das Gegebene aufgefaßt; der Gegenſatz iſt aber wirklich gegeben, weil er durch die produktive Einbildungskraft zum Behufe der Reflexion nothwendig hervorgebracht wird), ſo beruhet unſer ganzes Denken auf einem Widerſpruche, der ſich auch bey einer vollſtändigen Analyſis der theoretiſchen Vernunft bis zur höchſten Evidenz nachweiſen läßt, wie Kant gethan hat, ob er gleich nicht bis auf die Erkenntniß des letzten Grundes deſſelben eingedrungen iſt; ſondern ſich damit begnügte, dieſen auf dem Gebiete der bloß theoretiſchen Vernunft unvermeidlichen Widerſpruch, als unläugbare Thatſache, vorzulegen. Die Einbildungskraft producirt zum Behufe der Reflexion das Subjektive und Objektive, als zwey einander realiter entgegengeſetzte Reihen des Seyns; ſie produciret alſo für die Reflexion einen Widerſpruch, der ſich über das ganze Gebiet des reflektirten Bewußtſeyns erſtreckt, und der für den gemeinen Menſchenſinn bloß dadurch verborgen bleibt, daß die Einbildungskraft zwiſchen beyden abſolut Entgegengeſetzten in der Mitte ſchwebt, und auf ſolche Art in ſie einen Zuſammenhang bringt. Wenn man daher auf dem Wege der Spekulation die theoretiſche Vernunft bis auf ihre Endpunkte verfolgt, und nicht

aus

aus dem höchſten Standpunkt der reinen Vernunft bemerkt, daß die beyden Entgegengeſetzten, als ſolche, ein bloßes Produkt der produktiven Einbildungskraft, an ſich aber (von dem Standpunkt der Vernunft aus betrachtet) ſchlechterdings Eins ſind, ſo findet man nothwendig einen abſoluten Widerſpruch, der durch kein von dem Reflexionspunkte ausgehendes Denken zu löſen iſt. Alles alſo, was nach der Anſicht des bloßen Reflexionspunktes beſtimmt wird, beruhet zuletzt auf einem Widerſpruche, und iſt an ſich Nichts. Folglich enthalten auch alle Poſtulate, die ihren Urſprung auf dem Reflexionspunkte haben, zuletzt einen Widerſpruch, und die Gegenſtände derſelben ſind an ſich ſchlechthin unmöglich.

Nur das, von dem gezeigt werden kann, daß es ein reines Produkt der über Einbildungskraft, Verſtand, und Phantaſie erhabenen Vernunft iſt, oder daß es zum Weſen der Vernunft gehöret, iſt abſolut real; wenn es gleich in keiner möglichen Wahrnehmung als wahrnehmbar aufgezeigt werden kann, und daher in dieſer Rückſicht eine bloße Idee, ein bloßes Poſtulat iſt. Alles, was aus der reinen Vernunft fließt, iſt ein Ideales. Aber ein ſolches Ideales iſt nicht weniger real, als das Wahrnehmbare; das abſolut Ideale iſt vielmehr der abſolute Realgrund aller wahrnehmbaren Realität. Hier hat zwiſchen Möglichkeit, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit gar kein Unterſchied ſtatt, wie dies der Fall iſt bey dem Denken auf dem Reflexionspunkte.

Die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen iſt ein reines Produkt der reinen Vernunft. Dieſer Idee, oder dieſem Poſtulat — denn das ſchlechthin Ueberſinnliche kann in keiner Erfahrung als wahrnehmbar nachgewieſen werden; es wird daher bloß poſtulirt, als das, in welchem, und durch welches alles Wahrnehmbare ſubſiſtirt — kommt alſo, als einem reinen Produkt der reinen Vernunft abſolute Realität zu, ſo gewiß, als die Vernunft ſelbſt iſt. Das ſchlechthin Ueberſinnliche iſt das Göttliche κατ᾽ ἐξοχήν, das das Weſen aller poſitiven, noch ſo abergläubiſchen Religionen ausmacht. Denn was iſt denn der Hauptinhalt aller Religionen? Kein anderer, als der: Es iſt ein ſchlechthin überſinnliches Princip, und dieſes iſt weder die Natur, noch die Ichheit, inſofern das Eine dem Andern, als das Objektive, und Subjektive entgegengeſetzt, und beydes als wahrnehmbar betrachtet wird. Denn als entgegengeſetzt, und wahrnehmbar betrachtet iſt beydes in eine beſtimmte Qualität, und Quantität (Potenz) geſetzt; und kann folglich das ſchlechthin Ueberſinnliche, das, als über allen Qualitäts- und Quantitätsunterſchied erhaben, abſolut poſtulirt wird, nicht ſeyn. Man kann alſo weder bey dem Einen, noch bey dem Andern ſtehen bleiben. Durch die Ichheit iſt der Inbegriff aller Vernunftindividuen, und durch die Natur der Inbegriff aller materiellen Dinge ſammt ihren Kräften, und möglichen Verwandlungen bezeichnet. Das Hinausgehen über das Geiſter- und Naturreich, inſofern zwiſchen beyden ein Qualitäts- und Quantitätsunter-unterſchied geſetzt wird; iſt der Grund aller Religion. Ichheit und Natur (nach dieſer Beſtimmung) ſind die

bey-

beyden Pole eines ſchlechthin Abſoluten, in welchem, und durch welches jene ſind. Es iſt ſchlechthin unmöglich, daß die Religion an ſich ein bloßes Produkt der Phantaſie ſey. Die Phantaſie iſt bloß beſchränkt auf das Gebiet des $\overset{+}{A} = B$, und des $A = \overset{+}{B}$, oder der beſchränkten Vernunftweſen, und der materiellen Dinge, zwar nicht, wie ſie in irgend einer *wirklichen*, aber doch *möglichen* Erfahrung ſind. Denn auch das Dichtungsvermögen iſt noch an Raum, und Zeit, und ein Afficirtſeyn *überhaupt* gebunden, obgleich die *individuellen* Beſtimmungen davon ein Produkt der Freyheit ſind. Aber von dem Ueberſinnlichen, als ſolchem, muß alles entfernt werden, was auf Raum, Zeit, und Afficirtſeyn einige Beziehung hat. Man kann eben darum weder bey dem Ich, noch bey der Natur, noch bey beyden zugleich ſtehen bleiben, weil ſie noch beſchränkt ſind durch Raum, und Zeit, und Afficirtſeyn. Das alſo, bey dem man einzig ſtehen bleiben kann, muß abſolut, d. h. unabhängig von allen dieſen Beſtimmungen geſetzt ſeyn. Wie könnte alſo das Ueberſinnliche ein Produkt der Phantaſie ſeyn, da es über alle Phantaſie erhaben iſt, und ohne welches ſelbſt die Produkte der Phantaſie ſchlechthin unmöglich ſind? Wir können nämlich nur unter der Bedingung etwas durch die Phantaſie beſtimmen, daß wir urſprünglich ein Ueberſinnliches ſetzen: dieſes Setzen iſt der Grund und der Schlußſtein des ganzen Bewußtſeyns, wie wir ſchon gezeigt haben.

Die Idee des Ueberſinnlichen kommt aber auf dem Reflexionspunkte nicht rein, ſondern unter der Form eines abſoluten Gefühles vor. Man ahnet ein unbekanntes, und unzugängliches Etwas hinter dem großen Theater der Erſcheinungen, das zwar nie erſcheint, aber als das angeſehen wird, wodurch alle Veränderungen, die man wahrnimmt, hervorgebracht werden. Mit dieſem unbeſtimmten Seyn kann man ſich nicht befriedigen. Man ſucht es daher zu beſtimmen. Hier tritt nun das dienſtfertige Vermögen, die Phantaſie, deren Gebiet zunächſt an das Gebiet des Ueberſinnlichen gränzt, ein, und ſtellt das Ueberſinnliche durch die mannigfaltigſten Bilder dar, die ſie nach dem verſchiedenen Grade der Cultur im Vorrathe hat. Man bemerkt fürchterliche, und anziehende Erſcheinungen. Das Ueberſinnliche wird alſo theils durch zurückſchreckende, theils durch zaubervolle Bilder dargeſtellt. Dieſe Bilder werden zwar immer mehr nach dem Maaße der zunehmenden Geiſteskultur vergeiſtiget. Aber ſie ſind ſo lange unentbehrlich, bis ſich der Menſch durch eine wahre Philoſophie zur reinſten Erkenntniß der Vernunft an ſich erhoben hat. Selbſt wenn das Ueberſinnliche als das rein Geiſtige von weiſen Religionslehrern beſtimmt wird, können ſich Menſchen, die noch auf dem Reflexionspunkte ſtehen, der Bilder, welche die Phantaſie vorzaubert, nicht enthalten. Wenn man daher ſolchen Menſchen zuruft: Gott iſt ein Geiſt; diejenigen alſo, die ihn anbethen wollen, müſſen ihn im Geiſte, und in der Wahrheit (ſo wie er an ſich iſt, oder durch die Vernunft beſtimmt wird) anbethen, ſo darf man nicht er-

war-

warten, daß ſie dieſes verſtehen werden. Denn für Menſchen, die noch auf dem Standpunkte der Reflexion ſtehen, iſt auch das rein Geiſtige noch ein Zuſammengeſetztes von Subjektivität, und Objektivität, oder von dem, was uns als Geiſt, and Materie erſcheint. Das iſt nicht bloß der Fall in Rückſicht auf noch ſehr rohe, unwiſſende Menſchen (den gemeinen Pöbel unter allen Nationen); ſondern ſelbſt in Anſehung ſolcher Männer, die man Gelehrte von der erſten Größe nennt, wenn ſie die Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens unr nach der Anſicht des Reflexionspunktes betrachten, und ſich noch nicht auf den philoſophiſchen Standpunkt erhoben haben. Auf dem Reflexionspunkte iſt es ſchlechthin unmöglich, etwas unabhängig von den Beſtimmmngen des Subjektiven, und Objektiven zu denken. Daher der beynahe allgemeine, und lärmende Widerſpruch von Seiten der ſcharfſinnigſten, und gelehrteſten Männer, und ſelbſt derjenigen, die man bisher für die größten Philoſophen hielt, gegen die Behauptung der Transſcendental-Philoſophie, daß das rein Abſolute ein Handeln ſchlechthin ſey ohne alles Subſtrat, und folglich ohne alle Beſtimmung der Subjektivität und Objektivität. Daher das jämmerliche, und heftige Geſchrey über einen vorgeblichen Atheismus, den jene Philoſophie herbeyführen ſoll, weil ihnen die Gottheit, als ein ſchlechthin abſolutes Handeln ohne alles Subſtrat beſtimmt, ſo viel, wie Nichts iſt. Sie haben, den Geſetzen des Denkens gemäß, die ſie (durch eine bloße Analyſis) nur zu gut kennen, immer ein Subjektives, das durch ein Objektives, und ein Objektives, das durch ein Subjektives beſtimmt wird,

im Auge, und können ſich durchaus nicht zu der rein intellektuellen Anſchauung deſſen erheben, was ſich zu dem Subjektiven, und Objektiven *abſolut indifferent* verhält, folglich weder das Eine, noch das Andere iſt. Sie glauben, wenn ſie auch in Rückſicht auf das Göttliche κατ' ἐξοχην ein Subjektives, und Objektives verlangen, und das, was an ſich weder ſubjektiv, noch objektiv ſeyn ſoll, als den größten Unſinn verſchreyen, ſehr vernünftig zu räſonniren, ob ſie ſich gleich in einem ewigen Zirkel herumdrehen, und durch ihre Anſicht die Religion, wofür ſie zwar mit Recht, aber nur mit Unverſtand eifern, an ſich gänzlich vernichten. Nur durch die Phantaſie, die als *reproduktive* Einbildungskraft zwiſchen abſolut Entgegengeſetzten ſchwebt, ohne es zu wiſſen, die ſich nicht nur mit Widerſprüchen verträgt, ſondern deren Weſen urſprünglich darinn beſtehet, einen abſoluten Widerſpruch (das Subjektive, und Objektive, als Entgegengeſetzte, die nie zu vereinigen ſind) zu unterhalten — ſtehen ſie noch feſt auf dem Gebiete der Religion, und werden darauf ſo lange feſt ſtehen, als ſie unfähig ſind, den Widerſpruch einzuſehen, der zwiſchen dem Subjektiven, und Objektiven liegt, inſofern beydes als etwas *an ſich Reales* beſtimmt wird.

Kant hat dieſen Widerſpruch, als *Thatſache*, bis zur höchſten Evidenz durch eine vollſtändige Analyſis der theoretiſchen Vernunft dargeſtellt, ohne jedoch bis auf den *Grund* dieſes Widerſpruches, ohne welchen gar kein reflektirtes Bewußtſeyn möglich wäre, vorzudringen, und in der Natur der Intelli-

genz nachzuweiſen. Es iſt in der That ein großes Glück für die Welt, daß die Kantianer bisher allgemein nur an dem dürren Buchſtaben ihres Meiſters nagten, ohne auch nur die leiſeſte Ahnung von dem Geiſte ſeiner Philoſophie, inſofern ſie bloß kritiſch iſt, zu haben. Ja es iſt ſehr gut, daß ſelbſt Kant an ſeinem eignen Buchſtaben hängt, und ſich ſelbſt nicht verſtehet, oder die Reſultate nicht einſicht, auf welche ſeine meiſterhafte Analyſis der theoretiſchen Vernunft führet. Aus dieſer Analyſis gehet unwiderſprechlich hervor, daß die Religion etwas ſchlechthin Unmögliches ſey. Der Widerſpruch der theoretiſchen Vernunft in Abſicht auf das Ueberſinnliche kann durch die praktiſche Vernunft, zu der Kant in letzter Inſtanz ſeine Zuflucht nimmt, nicht gehoben werden. In Beziehung auf praktiſche Vernunft, inſoferne ſie der theoretiſchen entgegengeſetzt wird, kann nur der Wunſch ſtatt haben, daß die Idee des Ueberſinnlichen (die Religion) keinen Widerſpruch enthalten möchte, weil man wohl einſieht, daß ohne die Realität jener Idee alle Würde, alles Intereſſe, und alle Beruhigung des Menſchen verlohren gehen müſſe, wogegen ſich das Herz jedes noch nicht ganz verdorbenen Menſchen empört. Die Aeußerung der praktiſchen Vernunft kann auf folgende Art ausgedrückt werden: „Möchte doch die Religion keine Schimäre ſeyn!“ Ob ſie eine Schimäre ſey, oder nicht ſey, darüber kann die praktiſche Vernunft, inſofern ſie der theoretiſchen entgegengeſetzt iſt, und nicht (nach dem höchſten Standpunkte) mit derſelben als abſolut Eins betrachtet wird, durchaus nichts entſcheiden. Die theoretiſche Vernunft aber, der allein das Beſtimmen

über

über das Seyn, und Nichtſeyn zukommt, kann das, was ſich offenbar widerſpricht, auf keine Art als möglich beſtimmen. Nun aber widerſpricht ſich, wie Kant unläugbar gezeigt hat, die Idee des Ueberſinnlichen, alſo muß ihr alle Möglichkeit abgeſprochen werden. Der Widerſpruch beruhet auf der ſubjektiven, und objektiven Anſicht des Ueberſinnlichen. Iſt das Subjektive, und Objektive, ſo wie es auf dem Reflexionspunkte erſcheint, wirklich an ſich einander entgegengeſetzt, ſo iſt jener Widerſpruch ſchlechthin unauflöslich, und folglich das Ueberſinnliche unmöglich. Der Widerſpruch wäre nur zu löſen, wenn man ſich bis zur Einſicht der Vernunft an ſich, als des Indifferenzpunktes des Subjektiven, und Objektiven, erheben, und daraus zeigen könnte, daß das Subjektive, und Objektive, inſofern beydes einander entgegengeſetzt wird, eine bloße Erſcheinung, und an ſich ſchlechthin Eins ſey. Aber Kant läugnet die Möglichkeit, die Vernunft, ſo wie ſie an ſich iſt, zu erkennen; folglich bleibt auch jener Widerſpruch; und ihn durch die praktiſche Vernunft löſen wollen, iſt ein neuer Widerſpruch. Höchſtens kommt es nach der Kantiſchen Anſicht bis zu einem Vielleicht, daß die Religion möglich ſey. Wenn wir nämlich die Vernunft erkennen könnten, wie ſie an ſich iſt, ſo würden wir vielleicht einſehen, daß der Widerſpruch, der auf der Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen haftet, nur eine Erſcheinung ſey, und an ſich gar nicht ſtatt finde. Aber woher können wir denn wiſſen, daß nicht das Gegentheil davon ſtatt habe? Das können wir nach der Kantiſchen Behauptung, daß uns ſchlechthin das Vermögen mangle, die Vernunft

an

an ſich zu erkennen, nie wiſſen. Es bleibt alſo immer bei einem bloßen Vielleicht, das uns in einer ſo wichtigen Angelegenheit, woran alles, was uns theuer ſeyn mag, hängt, durchaus nicht beruhigen kann. Wie kann nun Kant glauben, daß auf ein ſolches Vielleicht die Religion mit unerſchütterlicher Feſtigkeit begründet werden könne? Offenbar nur dadurch, daß er ſich ſelbſt nicht verſtehet. Würde er die nothwendigen, und unvermeidlichen Reſultate, die in ſeinen Vorausſetzungen liegen, einſehen, ſo würde er entweder behaupten müſſen, daß man das Weſen der Vernunft an ſich einſehen könne, und müſſe, wenn die Religion aus dem Gebiete der Philoſophie nicht gänzlich verbannt werden ſoll, oder er würde gezwungen ſeyn, die Realität der Religion entſchloſſen zu läugnen. Ein abſoluter Indifferentismus in Abſicht auf Religion iſt das Grab aller Religion.

Da nun mit den Vorausſetzungen Kants, bey conſequenter Denkart, die Realität der Religion durchaus unverträglich iſt, ſo war es bey dem allgemeinen, und lebhaften Wetteifer, die Kantiſche Philoſophie zu ſtudiren, zu vertheidigen, und als die einzig wahre allgemein geltend zu machen, ein großes Glück für die Menſchheit, daß die zahlreichen Anhänger derſelben, die, wie ſie bisher augenſcheinlich bewieſen haben, für jetzt noch durchaus unfähig ſind, ſich zu einem geiſtvollen, bis auf den abſoluten Grund aller Erſcheinungen eindringenden Syſteme, wodurch die Religion einzig gerettet werden kann, zu erheben — bey dem bloßen Buchſtaben der Kritik ſtehen

hen blieben, und die für die Religion verderblichen Reſultate, die in den Vorausſetzungen derſelben liegen, nicht einſahen, ſondern für die Religion, die ſie durch die theoretiſche Vernunft vernichteten, in der praktiſchen Vernunft eine unerſchütterlich feſte Stütze gefunden zu haben glaubten, und daher die Realität derſelben mit dem redlichſten Eifer vertheidigten, bloß weil es ihr Meiſter ſo gelehrt hatte. Es macht ſogar ihrem Herzen (obgleich nicht ihrem Räſonnirvermögen) wahre Ehre, daß, als Fichte auf die ganz geiſtige, einzig mögliche Anſicht der Religion für den Philoſophen aufmerkſam zu machen ſuchte, ſie einen entſetzlichen Lärm über die Gefahr des Atheismus ſchlugen. Entflammt von Eifer für Religion, die in der That das größte Heiligthum der Menſchheit iſt, und überzeugt, daß durch die Fichteſche Anſicht die Realität der Religion vernichtet werde, konnten ſie nicht anders handeln, als ſie wirklich handelten. Sie verdienen alſo in dieſer Rückſicht Achtung. Aber in anderer Rückſicht handeln ſie nicht als edle Wahrheitsfreunde, und als wahre Eiferer der Religion. Denn alle klagen über die Unverſtändlichkeit des Fichteſchen Syſtemes; viele bekennen ſogar, daß ſie kein Wort davon verſtehen; und dennoch tragen ſie kein Bedenken, über daſſelbe bey jeder Gelegenheit das Verdammungsurtheil zu ſprechen, und es als atheiſtiſch zu verſchreyen. Iſt den dieſes Betragen philoſophiſch; iſt es auch nur anſtändig für den gemeinſten Menſchen, deſſen Kopf nicht durch Schwärmerey, oder irgend eine unedle Leidenſchaft verkehrt iſt, über eine Sache abzuſprechen, von der ihm ſein eignes Bewußtſeyn ſagt, daß er nicht das gering-

ringſte davon verſtehe? Aus den Vorwürfen, welche man dem Fichteſchen Syſtem macht, erhellet ſonnenklar, daß es den Gegnern deſſelben, ſie ſeyen Kantianer, oder Antikantianer, die geringſte Sorge iſt, in den wahren Geiſt dieſes Syſtemes einzudringen, um dann mit untrüglicher Gewißheit einſehen zu können, ob es denn wirklich atheiſtiſch ſey, und ob nicht vielmehr umgekehrt jedes bisherige Syſtem, bey conſequenter Denkart, unvermeidlich zum Atheismus führe. Wenn ſie ſich alſo als ächte Wahrheitsfreunde beweiſen, und ſich ſelbſt nicht verächtlich werden wollen, ſo müſſen ſie ſich erſt, ehe ſie noch Lärm ſchlagen, mit untrüglicher Gewißheit bewußt ſeyn, daß ſie das Fichteſche Syſtem vollkommen verſtehen, und daß daraus abſolut Atheismus folge. Sagt ihnen aber ihr eignes Bewußtſeyn, daß ihnen dieſes Syſtem noch gänzlich, oder in irgend einem Theile unverſtändlich ſey, ſo handeln ſie bey ihrer Anklage, und Verdammungsſucht gewiſſenlos. Um es aber vollkommen zu verſtehen, wird ein mühesames, anhaltendes Studium, das ſie jedoch ſcheuen, erfodert. Sie machen ſich die Sache höchſt gemächlich. Sie finden nämlich bey einem flüchtigen Durchleſen der Wiſſenſchaftslehre, oder gar bey der Darſtellung, die ein anderer, eben ſo ſuperficieller Leſer derſelben giebt, daß das Syſtem, das hier aufgeſtellt wird, auf irgend eine Art (ſie wiſſen ſelbſt nicht, wie) mit ihren bisherigen Begriffen über das Weſen der Philoſophie, und Religion nicht übereinſtimme; und das iſt ihnen ſchon genug, ohne weitere Prüfung daſſelbe zu verdammen, und in Abſicht auf Religion als atheiſtiſch zu verſchreyen. Um ihre Unwiſſenheit, und blin=

blinde Verdammungsſucht zu decken, nehmen ſie ihre Zuflucht zu abſichtlichen Verdrehungen deſſen, was noch ſo deutlich geſagt iſt *), und tragen den Unſinn, den ſie ſelbſt erdichtet haben, in das verhaßte Syſtem hinein, um es vor dem gedankenloſen Publikum zu brandmarken, ohne zu bedenken, daß ſie ſich ſelbſt vor dem beſſeren Theile des Publikums, das nicht nachbethet, ſondern ſelbſt prüft, in Rückſicht auf Geiſt, und Herz brandmarken

Wenn man alle die Syſteme unterſucht, die von jeher von den Philoſophen, und Theologen zur Begründung der Religion bis auf den Urheber der Wiſſenſchaftslehre erſonnen worden ſind, ſo macht man die glückliche Entdeckung, wodurch ſelbſt die Wahrheit des Fichteſchen Syſtemes beſtätigt wird, daß nämlich der Glaube an die Realität der Religion über alle Demonſtration erhaben iſt. Man findet, daß alle jene Syſteme auf eingebildeten Gründen beruhen, und daß folglich nach denſelben durchaus keine Religion möglich iſt; und dennoch bleibt der religiöſe Glaube ſeinem Weſen nach unerſchütterlich feſt. Das iſt ein offenbarer Beweis, daß jener Glaube von keiner Demonſtration, ſondern von der Natur der Intelligenz ſelbſt abhängt, die ſchlechthin nicht gedacht werden kann ohne ein urſprüngliches, aller Reflexion, und Demonſtration vorausgehendes Setzen eines abſolut überſinnlichen Princips, worinn das Weſen der Religi-

*) Solche abſichtliche Verdrehungen findet man in Menge z. B. in den Recenſionen, die in der allgemeinen deutſchen Bibliothek über meine Schrift: Geiſt der Philoſophie unſerer Zeit, erſchienen ſind.

ligion beſtehet. Es wäre in der That übel mit der Menſchheit beſtellt, wenn dieſer Glaube erſt andemonſtrirt werden müßte. Der gemeine Menſchenſinn, als ſolcher, kann bey allen den unzähligen Formen der ſich widerſprechenden poſitiven Religionen, und der eben ſo einander entgegengeſetzten Demonſtrationen für die Realität der Religion überhaupt, zu denen die Philoſophen, und Theologen ihre Zuflucht genommen haben, durchaus nicht wankend gemacht werden, weil es in dem Weſen der Intelligenz liegt, eben ſo nothwendig ein ſchlechthin Ueberſinnliches zu ſetzen, als ein Sinnliches geſetzt wird. Aber der Philoſoph, der von einem falſchen Princip, z. B. von bloßer Subjektivität, oder Objektivität, als dem Ur-Realen ausgehet, und dann nur auf die Conſequenz im Denken, nicht aber auf das innere Gefühl, das nothwendig für Religion ſpricht, Rückſicht nimmt, muß wenigſtens ein theoretiſcher Atheiſt werden. Der Dünkel von eingebildeter Weisheit kann ſich dann auch aus dem Gebiete der Philoſophie auf das des gemeinen Lebens verbreiten, und unter dem großen Haufen die Ausſprüche des gemeinen Menſchenſinnes über die Realität der Religion verdächtig, ja ſogar zum Gegenſtande der Verachtung, und des Spottes machen. Dies iſt beſonders dann der Fall, wenn die Lehrer der Religion den roheſten Aberglauben als das Weſen der Religion auf alle mögliche Art geltend zu machen ſuchen. Wie leicht Atheismus auch unter den niedrigen Volksklaſſen durch eine ſeichte Philoſophie auf der einen, und durch abergläubiſchen Religionseifer auf der andern Seite verbreitet werden könne, davon haben wir ein redendes Beyſpiel an Frankreich

 wäh-

während der Revolution. Der Unglaube gehet immer von einer falſchen Philoſophie, ſelbſt wenn ſie für die Realität der Religion noch ſo ſehr eifert, aus, und wird dann durch ſchwärmeriſche Religionslehrer, obwohl ganz wider ihren Willen, auf das kräftigſte unterſtützt. Tritt endlich auch noch die Regierung auf die Seite einer abergläubiſchen Pfaffenreligion, und ſucht dieſelbe durch allerley Arten der phyſiſchen Gewalt, die ihr zu Gebote ſtehen, geltend zu machen, ſo muß die Religion bey demjenigen Theile des Volkes, der ſich zu einem höheren Grade der intellektuellen Cultur erſchwungen hat, immer verhaßter werden. Je abergläubiſcher eine öffentliche Religionsanſtalt iſt; je eifriger ſie von fanatiſchen und verfolgungsſüchtigen Religionslehrern gepredigt, und vertheidigt wird, ſo daß gerade das größte Gewicht auf die lächerlichſten, auch dem gemeinſten Menſchenverſtand, ſobald er ſich auf einige Prüfung einläßt, in die Augen ſpringenden Thorheiten gelegt wird; je drückender endlich der Zwang iſt, den die Staatsgewalt anwendet, um jeden Lichtſtrahl in Rückſicht auf religiöſe Aufklärung abzuhalten, und die Nacht des Aberglaubens in ihrer die Vernunft entehrenden Herrſchaft zu verewigen: deſto größer iſt die Gefahr des auch unter jenen Menſchenklaſſen einreißenden Unglaubens, die ſich zwar nicht mit Spekulation abzugeben pflegen, aber doch einen Grad der Geiſteskultur erreicht haben, wodurch ſie in den Stand geſetzt werden, die Thorheiten einer ſolchen Religionsanſtalt ohne viele Mühe einzuſehen, ob ſie gleich noch nicht Geiſteskraft genug haben, in das Weſen der Religion einzudringen, und daſſelbe von dem zufälligen, oft höchſt lächerlichen

Ge=

Gewande, das ihr eine ſchwärmeriſche, und regelloſe Phantaſie umgehängt hat, zu unterſcheiden. Dadurch, daß man das Weſentliche der Religion, das an ſich ſo unerſchütterlich feſt ſtehet, als die Vernunft ſelbſt, mit dem Zufälligen, das ein bloßes Produkt der Phantaſie, und immer wandelbar iſt, vermengt, geſchieht es einzig, daß man das Erſte mit dem letzten zugleich verwirft.

Nur die wahre Philoſophie kann nicht bloß unter den Philoſophen, ſondern auch unter dem gemeinen Volke, und unter jenen Menſchenklaſſen, die ſich zwar mit Philoſophie nicht abgeben, aber doch nach intellecktueller Cultur ſtreben, den Unglauben für immer unmöglich machen. Denn die wahre Philoſophie bleibt nicht auf dem Reflexionspunkte, wo das Subjecktive, und Objecktive (Ichheit, und Natur) als abſolut entgegengeſetzt erſcheint, aus welcher Anſicht alle Widerſprüche nicht bloß in Rückſicht auf die gemeinen Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens, ſondern auch auf die Religion entſpringen — ſtehen, ſondern ſie dringt in das Weſen der Vernunft an ſich, als des abſoluten Indifferenzpunktes des Subjecktiven, und Objecktiven, ein. Auf dieſem höchſten Standpunkte wird die Religion in ihrer ganzen Reinheit, und unentſtellt von den Zuſätzen, und Anſichten der produktiven Einbildungskraft, des räſonnirenden Verſtandes, und der Phantaſie, erblickt; ſie iſt hier mit der Vernunft abſolut Eins, und ihre Realität iſt ſo wenig in Gefahr, bezweifelt, oder geläugnet zu werden, als die Realität der Vernunft ſelbſt.

Auf dem Reflexionspunkte erſcheint die Ichheit. und Natur einander abſolut entgegengeſetzt. Die Na-

tur ſcheint ihren eignen Geſetzen zu folgen, und ſich an unſere noch ſo vernünftigen Handlungen nicht nur nicht zu kehren, ſondern ihnen gerade entgegen zu wirken. Wenn hie und da durch die Natur auch das geſchieht, was geſchehen ſoll, oder was unſern vernünftigen Zwecken entſpricht, ſo wird dies als ein bloßer Zufall, als ein Glück angeſehen. Der edelſte Tugendfreund iſt den fürchterlichen, und zerſtörenden Wirkungen der Naturkräfte eben ſowohl ausgeſetzt, als der größte Böſewicht. Ja der letztere, wenn er mit hinreichender Klugheit ausgerüſtet iſt, wird, weil er ſich jedes Mittel, das ihm zuträglich iſt, erlaubt, und ſich auf eine niederträchtige Art an die Neigungen anderer Menſchen anzuſchmiegen weiß, unterſtützt durch die vereinigte Kraft des großen Haufens, und der Mächtigen der Erde, ſeine Zwecke viel leichter erreichen, als der Tugendfreund, der, ſobald die erkannte Pflicht mit den Regeln der bloßen Klugheit im Widerſpruche ſtehet, gar keine Rückſicht auf die entgegen ſtrebenden Leidenſchaften der Menſchen nimmt, ſondern ſchlechthin das thut, was ihm die Pflicht gebietet, ohne ſich um die für ſeinen äußern Zuſtand nachtheiligen Folgen zu bekümmern. Der letztere wird um des Gewiſſens willen tauſend Mittel, die in ſeiner Gewalt ſind, unbenutzt laſſen; ſtatt daß derjenige, der kein Bedenken trägt, die Würde der Vernunft in allen den Fällen aufzugeben, wo er einen Vortheil erhaſchen kann, ſich aller der Mittel bedient, die der Rechtſchaffene verſchmähet, und daher ſeine Zwecke weit öfter erreicht, als jener. Daher kommt es, daß gewöhnlich der raffinirte Böſewicht ſiegt, und der Rechtſchaffene unterliegt. Der Böſewicht würdigt ſeine

ſubjektive Vernunft zur bloßen Natur herab, und läßt ſie den Naturgeſetzen dienen. Alle die Menſchen, die ſich mit gleichen Geſinnungen an ihn anſchließen, ſind ebenfalls als bloße, mit Verſtande ausgerüſtete, und daher verſtärkte Naturkräfte zu betrachten. Und da die meiſten Menſchen ihren Neigungen frohnen, folglich die Anzahl der Edeln die kleinſte iſt, ſo iſt das Uebergewicht der Böſen über die Guten leicht zu erklären. Aber die Vernunft empört ſich bey allen den Erſcheinungen, wo entweder die mit Verſtande ausgerüſtete, oder die blinde Natur über den Tugendfreund ſieget. Nach ihr ſoll es ſchlechthin nicht ſo ſeyn, ſo gewiß ſie ſelbſt iſt. Das Gute ſoll abſolut gelingen, und das Böſe mißlingen. Das iſt das göttliche Machtgebot, das ſie giebt, an deſſen Realiſirung ſie nicht im geringſten zweifeln kann, ohne ſich ſelbſt aufzugeben und zu ſagen: Ich bin nicht. Selbſt in dem Herzen des Böſewichtes erſchallet dieſe majeſtätiſch gebietende Stimme, und findet bey ihm Beyfall in allen den Fällen, wo ſeine Selbſtſucht nicht im Spiele iſt, und ihn übertäubt. Die Natur ſoll der Vernunft nicht entgegengeſetzt, ſondern ſie ſoll mit ihr durchaus harmoniſch ſeyn; ſie ſoll nur als Mittel zur Erreichung des Vernunftzweckes dienen. Das iſt die Foderung, die alle Menſchen, durch bloßen Vernunftinſtinkt getrieben, machen. Dieſe Foderung iſt kein bloßer Wunſch, ſondern ein reines Produkt der Vernunft; ſie kann daher ſo wenig eine Schimäre ſeyn, als die Realität der Vernunft ſelbſt.

Aber wie iſt die abſolute Vernunftherrſchaft, oder die vollkommene Harmonie der Natur mit der Vernunft möglich? Auf dem Reflexionspunkte iſt uns nichts weiter als wirklich gegeben, als das Subjektive,

und Objektive. Unter dem Subjektiven iſt eines jeden individuelles Ich, und der Inbegriff aller übrigen Vernunftindividuen, die als wirklich, oder möglich gedacht werden, und unter dem Objektiven jedes einzelne Ding, und die ganze Natur zu verſtehen. Bleibt man bey dem Subjektiven, oder Objektiven, ſo daß Eines aus dem Andern abgeleitet werden ſoll, oder bey beyden zugleich, insofern ſie als einander entgegengeſetzt betrachtet werden, ſtehen, ſo iſt dieſe gefoderte Harmooie zwiſchen dem Subjektiven und Objektiven ſchlechthin unmöglich. Denn Eines iſt durch das Andere beſchränkt. Gehet man z. B. von dem Subjektiven ans, und hält die in demſelben erſcheinende Vernunft (das individuelle Ich) für die Vernunft an ſich, ſo iſt klar, daß auch alle Vernunftindividuen zuſammen genommen, viel zu unmächtig ſind, dieſe abſolute Harmonie zu realiſiren; ſondern daß ſie vielmehr ſammt und ſonders der Natur unterliegen müſſen. Beſtimmt man aber das Objektive für das Erſte, und macht das Subjektive (die ganze erſcheinende Vernunftwelt) zu einem Produkt deſſelben, ſo daß das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Reſultat der auf eine beſondere Art organiſirten Materie, als ſolcher, ſeyn ſoll, ſo kann das erſcheinende Vernunftindividnum keinen andern Geſetzen, als denen der Materie unterworfen ſeyn, und alle Foderungen der Vernunft, nach welcher die Materie bloß als Mittel zur Beförderung des Vernunftzweckes dienen, und der Vernunft vollkommen unterworfen ſeyn ſoll, ſind ſchimäriſch. Wird endlich das Subjektive und Objektive, unter der Form zweyer urſprünglicher, und einander entgegengeſetzter Principien gedacht, ſo daß das

Subjektive überhaupt als das intelligente, das Objektive als das organiſirende Princip, das nie ſelbſt intelligent, ſondern nur ein Gegenſtand der Anſchauung des intelligenten Princips werden kann, beſtimmt wird, ſo iſt ebenfalls klar, daß die gefoderte abſolute Harmonie des Subjektiven mit dem Objektiven nie möglich iſt. Denn Eines iſt durch das Andere beſchränkt; keines kann alſo der vollkommenen Herrſchaft des Andern unterworfen werden. Die Herrſchaft des Ganzen iſt gleichſam zwiſchen dem Subjektiven und Objektiven getheilt. Jedes Vernunftindividuum hat in Abſicht auf die Natur gewiſſe Schranken, über welche hinaus alle Cauſalität deſſelben über die Natur aufhört, und alle Foderdngen nichts, als leere und nie zu realiſirende Wünſche ſind. Und doch kann das Vernunftindividuum die Foderung nicht aufgeben, daß nur die Vernunft herrſchen ſoll, ohne ſich ſelbſt aufzugeben, und zu ſagen: Ich bin nicht. Jedes Vernunftindividuum iſt alſo mit derſelben abſoluten Nothwendigkeit, als es ſein eignes Seyn ſetzt, gezwungen, über die Subjektivität und Objektivität hinaus gehen, und ein Etwas ſetzen, das weder ein Subjektives, noch Objektives iſt, ſondern, über beydes erhaben, der abſolute Grund der gefoderten Harmonie ſeyn ſoll. Dieſes iſt das ſchlechthin Ueberſinnliche; durchaus Unbeſchränkte; es iſt die Vernunft an ſich, oder das, was man durch den Ausdruck Gott bezeichnet. Nur das Subjektive und Objektive iſt nothwendig beſchränkt, und zwar das Subjektive durch das Objektive, und dieſes durch jenes. Aber das Ueberſinnliche wird als über beydes unendlich erhaben geſetzt. Es iſt nichts Subjektives, folglich kann es nicht durch das Objektive be-

ſchränkt ſeyn; es iſt aber auch nichts Objektives, folglich ſtehet ihm kein Subjektives, als das Beſchränkende gegenüber. Dem ſchlechthin Ueberſinnlichen wird alſo nothwendig der Charakter der Allmacht beygelegt. Aber dieſe Allmacht wird zugleich als rein moraliſch beſtimmt. Ein allmächtiger Tyrann iſt das Grab aller Vernunft. Das Vernunftindividuum kann nur eine ſchlechthin moraliſche Allmacht fodern, durch die bloß das möglich ſeyn, und wirklich werden ſoll, was zur Erreichung des Vernunftzweckes abſolut geſchehen ſoll. Wenn man daher das Weſen des abſoluten Poſtulates jedes Vernunftindividuums, nach welchem ein ſchlechthin überſinnliches Princip ſeyn ſoll, genauer unterſucht, ſo wird dadurch eine durchaus unbeſchränkte, und abſolut moraliſche Kraft geſetzt, durch welche unſichtbar, und in Rückſicht auf das ganze unendliche Daſeyn jedes Vernunftindividuums immer bloß das geſchiehet, was ſchlechthin geſchehen ſoll, wenn auch die ganze Erfahrung, als ſolche, das Gegentheil zu beweiſen ſcheint. Die Ordnung der Natur wird alſo, inſofern ſie den Foderungen der Vernunft, als ſolcher, entgegengeſetzt iſt, nicht als das eigentliche Reale an ſich, ſondern nur als der Inbegriff von Erſcheinungen beſtimmt, die als das, was nicht ſeyn ſoll, verſchwinden ſollen. Ueber die Naturordnung wird eine moraliſche Weltordnung, als das einzige Reale an ſich, als das, was ſchlechthin ſeyn ſoll, geſetzt. Wenn immer das geſchieht, was ſchlechthin geſchehen ſoll, dann iſt der Menſch vollkommen befriedigt. Denn nach dieſer Vorausſetzung muß der Vernunftzweck erreichbar ſeyn; das Gute muß nicht

bloß in Rückſicht auf das Ganze, ſondern auch, was die Hauptſache ausmacht, für jedes Vernunftindividuum gelingen; eben ſo nothwendig muß das Böſe für jeden, der es wirkt, mißlingen. Der Gute muß ſelbſt für ſich die Früchte ſeiner Rechtſchaffenheit, ſo wie der Böſewicht die Früchte ſeines vernunftwidrigen Betragens ernden. Was der Menſch ſäet, das wird er (für ſich ſelbſt) ernden.

In dieſem Glauben an eine moraliſche Weltordnung beſtehet das Weſen jeder noch ſo abergläubiſchen Religion. Der äußere Zuſchnitt einer poſitiven Religionsanſtalt mag beſchaffen ſeyn, wie er will, wenn er nur in Beziehung auf den verſchiedenen Grad der Cultur, auf dem ein Volk ſtehet, als ein zweckmäßiges Mittel angeſehen werden kann, jenen Glauben zu beleben, und die Handlungen der Menſchen darnach zu beſtimmen. In dieſer Rückſicht kann ſelbſt der Polytheismus unter einem noch ſehr ſinnlichen Volke weit zweckmäßiger ſeyn, als der Monotheismus, der nur bey einer höheren Verſtandeskultur nothwendig wird. Eben ſo iſt der Katholicismus für manche Nation weit wohlthätiger, und wirkſamer zur Beförderung der Moralität, als der Proteſtantismus. Aber keine äußere Religionsform kann als perpetuirlich angeſehen, und für immer behauptet werden, ſo wenig die Menſchheit nur bis zu einem gewiſſen Grade perfektibel iſt. Jede poſitive Religion muß ſich nach dem Grade der Cultur, auf dem ein Volk ſtehet, richten. So wie ein merklich höherer Grad erreicht iſt, ändert ſich auch die religiöſe Anſicht; folglich muß auch die äußere Religionsanſtalt, wozu die

öffentliche Gottesverehrung, und der Lehrbegriff gehört, von Zeit zu Zeit abgeändert werden. Das gewaltſame Entgegenſtreben wider religiöſe Aufklärung von Seiten der Diener der Kirche, und des Staates, und das vernunftwidrige Geſetz, das beynahe alle Staaten adoptirt haben, und das man mit aller Gewalt durchzuſetzen ſucht, das Geſetz nämlich, daß es in Abſicht auf Religion immer beym Alten bleiben, und daß von der einmal feſtgeſetzten Confeſſion, und Liturgie nicht im geringſten abgewichen werden ſoll, iſt, wenn die Nationen einmal einen gewiſſen Grad der Cultur ereicht haben, nach welchem die öffentliche Religion, als lächerlich erſcheint, das ſicherſte Mittel, den Unglauben herbeyzuführen. Je ſtrenger man jenes Geſetz geltend zu machen ſucht, deſto mehr verbreitet ſich der Unglaube. Daraus läßt ſich auch erklären, warum es in katholiſchen Ländern, und gerade in jenen, wo der Religionsdespotismus mit Argusaugen jede noch ſo kleine Abweichung von dem kirchlichen Syſteme beobachtet, und auf das ſtrengſte beſtraft, der Atheismus die meiſten Proſelyten macht. Vielleicht ſind in allen proteſtantiſchen Ländern zuſammengenommen nicht ſo viele Atheiſten, als in dem ehemals erzkatholiſchen, und an Pfaffenreligion gefeſelten Frankreich während der Revolution zum Vorſchein kamen. Der Grund liegt darinn, weil man in proteſtantiſchen Ländern jenes Geſetz, daß in Abſicht auf Religion es bey der feſtgeſetzten Confeſſion ſein Verbleiben haben ſoll, mit wenigerer Strenge exequirt, und daher mehr Geiſtesfreyheit, welche die unzertrennliche Gefährtinn der religiöſen Aufklärung iſt, zuläßt, als bey den Katholiken. Unter den Ka-

tho-

tholiken ſieht man die durch Päpſte, und Concilien einmal beſtimmte Religionsform, als die einzig mögliche, allein wahre, und alleinſeligmachende an, ſo daß auch ſchon der geringſte Zweifel an irgend einem Dogma als das größte Verbrechen beurtheilt wird; daher wird auch jeder als der größte Menſchenfeind mit einem keine Gränzen kennenden Haſſe verfolgt, der es wagt, auch nur einen Stein aus dem Gebäude nehmen zu wollen.

Nur die Religion, die aus dem Weſen der Vernunft hervorgehet, iſt unwandelbar, ſo wie die Vernunft an ſich ſelbſt. Aber die wenigſten Menſchen können ſich zu einer ganz reinen, von aller Subjektivität, und Objektivität unabhängigen Erkenntniß der Vernunft an ſich, und folglich auch der reinen Vernunftreligion erheben. Da nun jede poſitive Religionsanſtalt auf die Denk- und Sinnesart des größeren Haufens berechnet ſeyn muß, ſo kann auch der weiſeſte Religionsſtifter, wenn er gleich für ſich die vollkommenſte Erkenntniß der reinſten Vernunftreligion hat, die Religion unter keiner andern Form darſtellen, als die dem gemeinen Menſchenſinne, und zwar in Beziehung auf einen beſtimmten Grad von Geiſteskultur, den eine Nation erſtiegen hat, für die er religiöſer Geſetzgeber wird, angemeſſen iſt. Er wird ſich nur dann als einen weiſen Religionsſtifter legitimiren, wenn er nicht bloß auf den Grad der gegenwärtigen, ſondern auch jeder künftigen Geiſteskultur einer Nation, die er durch Religion zu veredeln ſucht, ſieht, und in dieſer doppelten Rückſicht die Religionslehren ſo zu beſtimmen ſucht, daß ſie bey ſteigen-

gender Cultur einer immer geiſtigern Deutung, und Erklärung fähig ſind; wenn er daher die Perfektibilität des menſchlichen Geiſtes ins Unendliche fort, und die daraus reſultirende Pflicht, auch in Rückſicht auf Religion nach immer reineren Erkenntniſſen zu ſtreben, als das Hauptdogma feſtſetzt. Jede poſitive Religion, in welcher die Lehren ſo genau beſtimmt ſind, daß für eine beſſere, und immer fortſchreitende Beſtimmung gar kein Raum übrig gelaſſen, und behauptet wird, daß von den einmal gemachten Beſtimmungen ohne Verluſt der ewigen Seligkeit auch kein Jota weggenommen werden könne, iſt für die Menſchheit höchſt verderblich, ſo bald dieſe anfängt, ihre Geiſtesfreyheit auch in Rückſicht auf Religion lebhafter zu fühlen. Eine ſolche Religion zweckt dahin ab, die Menſchheit an gewiſſe Schranken für immer zu feſſeln, und das Heiligſte, was im Menſchen iſt, die Selbſtthätigkeit der Vernunft zu zerſtören. Unter allen Religionsſtiftern verdient gewiß Jeſus die höchſte Verehrung; denn er erfüllte genau jene zwey Foderungen, die an einen weiſen Religionsſtifter zu machen ſind, daß er nämlich Rückſicht nehme theils auf den Grad der gegenwärtigen, theils jeder zukünftigen Geiſteskultur eines Volkes, unter dem er als religiöſer Geſetzgeber auftritt. Der Geiſt der Religion Jeſu beſteht darinn, daß ſich der Menſch beſtreben ſoll, das zu werden, was er durch die Idee des ſchlechthin Ueberſinnlichen ſetzt, d. h. Gott gleich zu werden. Eine unendliche Aufgabe, die nur dann Sinn hat, wenn die Perfektibilität des menſchlichen Geiſtes als abſolut ſchrankenlos vorausgeſetzt wird. Jedes Vernunftindividuum, als ſolches, iſt aber nur unter der Bedin-

gung

gung ins Unendliche fort perfektibel, wenn unſichtbar immer das geſchiehet, was geſchehen ſoll, d. h. wenn dem Ich, inſofern es ſich durch Vernunſt beſtimmt, an ſich nichts entgegengeſetzt iſt. Das, wodurch unſichtbar immer das geſchiehet, was zur Erreichung des Vernunftzweckes geſchehen ſoll, iſt das ſchlechthin Ueberſinnliche, das, als das höchſte Strebeziel, nach der Lehre Jeſu der Menſch immer vor Augen haben ſoll — Gott. Wenn auch Jeſus, der nicht als Philoſoph, ſondern als Volkslehrer auftrat, folglich auf die Vorſtellungsart des großen Haufens Rückſicht nehmen mußte, die Gottheit auf eine für den gemeinen Menſchenſinn faßliche Art charakteriſirte, und daher unter der Form der Subjektivität, und Objektivität, als der einzig möglichen, unter welchen ſich der gemeine Menſchenſinn etwas vorſtellen kann, darſtellte: ſo beſtehet doch das Weſen aller der populären Beſtimmungen, die Jeſus von der Gottheit machte, zuletzt darinn, daß die Gottheit als eine abſolut unbeſchränkte, moraliſche Kraft gedacht werden ſoll, durch welche unſichtbar immer das geſchiehet, was ſchlechthin geſchehen ſoll. Ohne dieſe Kraft fällt nicht einmal ein Haar von des Menſchen Haupte. Nach der Lehre Jeſu iſt alſo nicht das Sichtbare, oder das, was wirklich geſchieht, das eigentliche Reale; ſondern das Unſichtbare, das, was ſchlechthin geſchehen ſoll. Es iſt daher dem Menſchen, der redlich nach dem Guten ſtrebt, eigentlich nichts entgegengeſetzt. Das Entgegenſeyn iſt bloße Erſcheinung, und an ſich Nichts. Durch die abſolut moraliſche Kraft wird dem Menſchen für die ganze Unendlichkeit nothwendig das, was ihm, ſeinem Betragen gemäß, werden ſoll.

Dieſe moraliſche Weltordnung iſt ſchlechthin nothwendig, und kann folglich in keiner Lebensperiode unterbrochen werden. Die Ordnung der Natur, die der Erreichung des Vernunftzweckes entgegengeſetzt zu ſeyn ſcheint, iſt durch die moraliſche Weltordnung verſchlungen, und vernichtet, ſo daß der Menſch von Seiten der Natur durchaus nichts zu befürchten hat. Dieſe moraliſche Weltordnung, als abſolute Thätigkeit, als das belebende, und alles ordnende Princip, oder als *Ordo ordinans* gedacht, iſt ſelbſt Gott. In dieſer Reinheit, und Unabhängigkeit von Subjektivität, und Objektivität konnte Jeſus, als Volkslehrer, die Idee der Gottheit nicht aufſtellen, wenn auch bewieſen werden könnte, daß er ſich für ſich ſelbſt zu einer ganz philoſophiſchen Erkenntniß des ſchlechthin Ueberſinnlichen erſchwungen hätte. Der größte Philoſoph, wenn er auch das Wahre an ſich mit einer unwandelbaren Beſtimmtheit gefunden hat, muß doch nothwendig auf den Reflexionspunkt herabſteigen, ſo bald er als Volkslehrer, oder als religiöſer Geſetzgeber auftritt. Ein ſolcher Philoſoph könnte, wenn er eine Volksreligion ſtiften wollte, ſelbſt nicht anders verfahren, als wie Jeſus verfahren iſt. Er müßte Rückſicht nehmen theils auf den gegenwärtigen Grad der Cultur, den ein Volk, das er durch eine poſitive Religionsanſtalt zu veredeln ſucht, ſchon wirklich erſtiegen hat, theils auf die höheren Stufen, die es in der Folge ganz gewiß erreichen wird. Er muß daher das Ueberſinnliche zwar ſo beſtimmen, daß der Umriß davon der gegenwärtigen Denk- und Sinnesart des Volkes angemeſſen iſt, aber doch zugleich für geiſtigere, und der Vernunft gemäßere Beſtimmun-

mungen, die bey einer höherer Geiſteskultur nöthig werden, Raum laſſen. Da die Menſchheit ins Unendliche fort perfektibel iſt, und ſich daher von der rohern Sinnlichkeit zu einer immer höheren Geiſteskultur emporhebt, ſo iſt jede noch ſo abergläubiſche Religionsanſtalt, inſofern ſie in Beziehung auf ein noch rohes, und einer geiſtigeren Anſicht des ſchlechthin Ueberſinnlichen für jetzt noch unfähiges Volk betrachtet wird, auch dem Philoſophen ehrwürdig. Nur inſofern dieſelbe in ihrer rohen, und der Vernunft anſtößigen Form als unveränderlich, als einzig möglich, und ſeligmachend behauptet, und jeder Verſuch zur Verbeſſerung als das größte Verbrechen, als Hochverrath gegen die Religion an ſich angeſehen wird, iſt ſie verächtlich. Nicht ſowohl in dem roheren, oder feineren Aberglauben, ſondern in der Behauptung, daß es mit der einmal feſtgeſetzten Religionsanſtalt für immer ſein Verbleiben haben ſoll, beſtehet der Fehler aller poſitiven Religionen. Es iſt keine poſitive Religion möglich, die ganz rein von allen abergläubiſchen Vorſtellungen wäre. Der rohere Aberglaube iſt ſo gar nothwendig für ein noch ſehr ungebildetes, ſinnliches Volk, und in Beziehung auf daſſelbe einer geiſtigeren Religionsanſtalt, deren es noch nicht empfänglich iſt, vorzuziehen. Nur dann, wenn ein rohes Volk eine höhere Stufe der Geiſteskultur erreicht hat, muß auch die öffentliche Religionsanſtalt in Rückſicht auf den Lehrbegriff ſowohl, als auf die Liturgie derſelben angepaſſet werden. Wenn ein Volk an intellektueller Cultur merklich fortgeſchritten iſt, während die Religionslehrer, und Diener des Staats entweder aus Unwiſſenheit, oder aus ſelbſtſüchtigen Abſichten

die

die kirchliche Form der Religion, die nur auf den tie⸗
fern Stufen zweckmäßig, und heilſam, und nothwen⸗
dig war, mit Gewalt für immer geltend machen wol⸗
len, und daher das Weſen der Religion mit ihrem zu⸗
fälligen Gewande verwechſeln, ſo muß nothwendig
nach und nach die Religion überhaupt immer verdäch⸗
tiger und verächtlicher werden, bis endlich vermittelſt
einer dazwiſchen kommenden verirrten Spekulation
ein völliger Unglaube herbeygeführt wird. Die reli⸗
giöſe Vorſtellungsart, die auf einer tieferen Stufe der
Cultur ſtatt hatte, muß auf einer merklich höheren als
abergläubiſch erſcheinen. Wenn die Diener der Kirche,
und des Staates jene unvollkommene, oft nur der
noch barbariſchen Rohheit eines Volkes angemeſſene,
nun als abergläubiſch und lächerlich erſcheinende Vor⸗
ſtellungsart der Religion, als das Weſen der Religion
ſelbſt anpreiſen, mit aller Macht handhaben, und als
unverletzlich angeſehen wiſſen wollen, ſo iſt von Sei⸗
ten derer, die den abergläubiſchen Tand zwar wohl
einſehen, aber ſich doch noch nicht zu einer ganz rei⸗
nen Religionserkenntniß erheben können, nichts leich⸗
ter, als der Uebertritt zum Unglauben. Denn man
ſchließet alsdenn ſo: Die Religionslehrer, die doch,
da es ihr Beruf iſt, ihr Leben der Unterſuchung reli⸗
giöſer Gegenſtände zu weihen, am beſten wiſſen müſ⸗
ſen, worinn das Weſen, und das Fundament der
Religion beſtehe, behaupten ſelbſt, daß dieſe, oder
jene Vorſtellungsart der Religion weſentlich ſey, und
ſuchen daher dieſelbe aus allen Kräften aufrecht, und
unveränderlich zu erhalten; nun iſt aber eine ſolche
Vorſtellungsart offenbar ungegründet, und lächerlich,
alſo iſt auch die Religion an ſich eine Schimäre, ein

Hirn⸗

Hirngeſpinſt der Pfaffen, und Tyrannen, aus der Abſicht erſonnen, um die Menſchheit zu unterjochen, und unter dem Druck einer ewigen Knechtſchaft zu allen ihren ſelbſtſüchtigen Zwecken zu mißbrauchen. Auf ſolche Art räſonnirte man in Frankreich, und gieng von dem roheſten Aberglauben zu einem für die Menſchheit höchſt verderblichen Unglauben über. Es iſt offenbar, daß die gewaltſame Hemmung der religiöſen Aufklärung, und die Handhabung einer Religionsform, die man größtentheils als abergläubiſch erkennt, nicht nur der Religion überhaupt, ſondern auch der Ruhe der Staaten, und dem wahren Intereſſe der Regenten höchſt gefährlich werden müſſe. Denn die Regenten, die ihren Arm unwiſſenden, oder ſelbſtſüchtigen Pfaffen leihen, und eine, als abergläubiſch anerkannte Religionsform für heilig und unveränderlich angeſehen wiſſen wollen, ſetzen ſich nothwendig in den Verdacht der Tyranney, und machen ſich, als Feinde des Lichtes, durch die gewaltſamen Maaßregeln, die ſie zur Handhabung einer Pfaffenreligion ergreifen, immer verhaßter, bis der Haß ſo weit ſteigt, daß man mit eben der Hand, mit welcher man die Altäre niederreißt, auch ihre Thronen zu erſchüttern, und zu Boden zu werfen ſucht. Es iſt nichts gewiſſer voraus zu ſehen, als daß in allen den Ländern, wo einer höheren Geiſteskultur, die daſelbſt ſchon herrſchend geworden iſt, ungeachtet, dennoch der gewaltſamſte Religions- und Gewiſſensdruck ausgeübt wird, eine ähnliche Religions- und Staatszerrüttung entſtehen werde, wie in Frankreich. Wenn eine lichtvolle Philoſophie aus der vollkommenſten Einſicht der Natur res menſchlichen Geiſtes der-

gleichen für die Menſchheit traurige Folgen vorausſagt, und gegen ſolche Gefahren in Abſicht auf Religion, und Staat warnet, ſo wird ſie von den Pfaffen, und unklugen Staatsdienern als atheiſtiſch, und zur Empörung reizend verſchrieen, da ſie doch dabey keine andere Abſicht hat, als eben dieſe Uebel für immer zu entfernen. Es iſt traurig, daß man durch keine Erfahrungen, wenn ſie auch noch ſo ſchrecklich, und handgreiflich ſind, klug wird, und die vorzüglichſte Quelle der Irreligion, und der Empörungsſucht durch gewaltſame Handhabung des religiöſen Aberglaubens, den man einem in der geiſtigen Cultur ſchon hoch emporgeſtiegenen Volke antrotzen will, immer aufs neue unterhält. Nie war es nöthiger, der religiöſen Aufklärung freyen Lauf zu laſſen, als in unſern Tagen. In allen chriſtlichen Ländern Europens iſt die Geiſteskultur wenigſtens von Seiten derer, die ſich mit der Bearbeitung irgend eines wiſſenſchaftlichen Faches abgeben, oder die mit ſolchen Menſchen in näherer Verbindung ſtehen, ſo weit fortgerückt, daß alle die, noch vor mehreren Jahrhunderten, oder gar Jahrtauſenden feſtgeſetzten Religionsanſtalten, inſofern ſie als weſentlich, unveränderlich, und allgemein gültig von den Dienern der Kirche, und des Staates mit Gewalt gehandhabt werden, verächtlich werden müſſen, woraus denn Irreligion und Empörungsſucht entſtehet. Statt alſo, daß die Klugheit erforderte, die *ſucceſſive* Verbreitung der religiöſen Aufklärung nicht nur nicht gewaltſam zu hemmen, ſondern ſelbſt durch öffentliche, dem Genius der Zeit angemeſſene Anſtalten zu befördern, ſucht man vielmehr jeden Lichtſtrahl, den die Menſchen ſchon er-

grif-

griffen haben, und ganz gewiß nicht mehr fahren laſſen werden, zu verdrängen, und die alte Nacht, die in barbariſchen Zeiten herrſchte, wieder herbeyzuführen. Durch die Revolution Frankreichs wurden alle Großen aus ihrem Schlummer aufgeſchreckt, und zum Nachdenken über Maaßregeln, wodurch in ihren Ländern eine ähnliche Zerrüttung verhindert werden möchte, gereizt. Dieſe Gelegenheit benützen die Pfaffen, und ihre Helfershelfer unter den Staatsdienern, drängen ſich zu den Thronen der Großen hin, und weißagen ihnen nicht nur den Umſturz der Altäre, ſondern auch ihrer Thronen, wenn ſie nicht die alte Religionsverfaſſung in allen ihren Theilen wieder einführen, mit aller Macht handhaben, und jeden Verſuch zu einer vorgeblichen Verbeſſerung als das größte Verbrechen beſtrafen würden. Es iſt bekannt, daß unter allen Pfaffeninſtituten der Jeſuitismus ſich als den argliſtigſten Feind der religiöſen Aufklärung von jeher bewies. Dieſer wird daher wieder aus dem Grabe zum neuen Leben hervorgerufen, und aufgefodert, ein noch größeres Wunder zu wirken, als ehemals Joſua gewirket haben ſoll, nämlich der Sonne zu befehlen, nicht daß ſie ſtille ſtehen, ſondern in das alte Chaos zurückkehren ſoll. Das iſt das Mittel, das verſchiedene Fürſten ergreifen, um Religion und Staat ſicher zu ſtellen. Die Erfahrung wird zeigen, ob ein ſolches Mittel gelingen könne, und ob die Fürſten, die ſich deſſelben bedienen, ihr eignes wahres Intereſſe kennen. Für diejenigen, die ſich bis zu einer philoſophiſchen Erkenntniß der Natur des menſchlichen Geiſtes erhoben haben, iſt nichts gewiſſer, als daß ein ſolches verkehrtes Mittel nur zum größten Nach-

theile der Religion, der Staaten, und der Fürſten ſelbſt ausſchlagen müſſe. So gewiß die Menſchheit nicht zum Rückwärtsgehen, ſondern zum Fortſchreiten durch ihre Natur unaufhaltſam beſtimmt iſt, und ſich daher durch keine noch ſo fürchterliche Gewalt von der Stufe der Cultur, die ſie mühſam errungen hat, herabwerfen läßt, ſo gewiß müſſen alle dergleichen Maßregeln, wodurch die alte Nacht wieder herbeygeführt werden ſoll, ſelbſt zum größten Nachtheile derjenigen, die ſich derſelben bedienen, mißlingen. Dieſe Wahrheit iſt ſelbſt ſchon durch unzählige Thatſachen verbürgt. Das Heidenthum, das unläugbar auf gewiſſen Stufen der Cultur für die Menſchheit ſehr wohlthätig war, mußte, obgleich mit allen Waffen der Hölle ausgerüſtet, der geiſtvollen Religion Jeſu weichen. Dieſe artete unter barbariſchen Nationen zu allen den Gräueln aus, wodurch ſich das Papſtthum auszeichnete, und nach und nach zu der fürchterlichſten Macht, die je zur Unterdrückung der Menſchheit exiſtirte, erhob. Aber das Papſtthum konnte es bey aller ſeiner unbeſchränkten Macht, womit es die Vernunft, und das Gewiſſen der Menſchen gefeſſelt hatte, und die ihm noch außerdem von Seiten der mächtigſten Regenten zu Gebot ſtund, nicht verhindern, daß ſich der wohlthätige Proteſtantismus, als die einzigrechtliche Religionsform für eine aufgeklärte Nation, trotz der gewaltſamſten Verfolgung, immer mehr emporhub, und einen großen Theil der chriſtlichen Welt an ſich zog. Und ſo wird die Vernunft immer ihre Rechte zu behaupten wiſſen, wenn ſich auch die fürchterlichſte Macht gegen ſie verſchwört. Die gewaltſamen Maßregeln, die man

ergreift,

um ihre Thätigkeit für immer zu feſeln, werden nur dazu dienen, für ihre Unterdrücker alle die Uebel herbeyzuführen, die dieſe ihr zugedacht hatten. Die Feinde des Lichtes können unmöglich ſiegen, weil es die abſolute Beſtimmung der Vernunft iſt, ſich zu einem immer reineren Lichte zu erheben.

Ich behaupt, daß die einzig rechtliche Religionsform für ein aufgeklärtes Volk der ächte Proteſtantismus ſey. Keine Volksreligion, als ſolche, kann rein von allem Irrthume ſeyn. Die religiöſe Anſicht, die auf einer tieferen Stufe als wahr, und wohlthätig erſcheint, muß bey einer höherer Geiſteskultur als abergläubiſch, und ſchädlich erſcheinen, und folglich antiquirt werden. Die Menſchheit ſchreitet aber nothwendig fort. Daher iſt keine poſitive Religion möglich, die nach allen ihren Beſtimmungen für alle zukünftigen Grade der Cultur, auf die ſich die Menſchheit erhebt, befriedigend ſeyn, und als ein zweckmäßiges Mittel zur Beförderung der Moralität angeſehen werden könnte. Vielmehr wird dieſelbe Religionsanſtalt, die auf den tieferen Stufen der geiſtigen Cultur der Gegenſtand der höchſten Verehrung, und ein ſehr wirkſames Beförderungsmittel zur Veredlung und Beglückung der Menſchheit war, auf den höheren Stufen, inſofern ſie als die allein wahre, allein ſeligmachende Religion gepredigt, und vertheidigt wird, der Gegenſtand des Spottes, und das größte Hinderniß der moraliſchen Beſſerung werden. Keine Volksreligion kann alſo eine unwandelbare Form haben. Dagegen muß jeder aufgeklärte Menſch proteſtiren, weil dieſelbe

offenbar darauf abzweckt, die Menſchheit in ihrer Wurzel zu verderben, und ſie zu einem ewigen Stillſtand, der ihr Tod iſt, zu verdammen. Die Wandelbarkeit der Form iſt daher der Charakter einer rechtlichen, der Würde der Menſchheit durchaus angemeſſenen Religionsanſtalt. Das Chriſtenthum iſt auf die unendliche Perfektibilität des menſchlichen Geiſtes gegründet; denn Jeſus macht es zur höchſten Pflicht, dem ſchlechthin überſinnlichen Princip, daß jeder Menſch durch Vernunftinſtinkt getrieben, ſetzt, oder der Gottheit immer ähnlicher zu werden — eine Aufgabe, die nur durch ein Fortſchreiten ins Unendliche in theoretiſcher, und praktiſcher Rückſicht zu realiſiren iſt. Das iſt das einzige unwandelbare Dogma, das Jeſus als das Weſen der Religion mit Recht aufſtellt, weil es in der That ein Produkt der reinen Vernunft iſt. Alle weitern Beſtimmungen dieſes Dogma ſind nur temporell, und lokal, und folglich mit jeder Veränderung der Menſchheit variabel. Es iſt für die individuellen Beſtimmungen dieſes Dogma, die bey den Fortſchritten der Nationen auf der Stufenleiter der Culur nothwendig werden, ein unendlicher Raum übrig gelaſſen. Das Chriſtenthum iſt daher ſeinem innigſten Geiſte nach proſtantiſch; ob es gleich unter Nationen, die noch auf einer tieferen Stufe der Geiſteskulur ſtehen, nothwendig als Katholicismus, als blinder Glaube an kirchliche Authorität, und Unfehlbarkeit ſo lange erſcheinen wird, bis ſich dieſelben zu einem gewiſſen Grade der intellektuellen und moraliſchen Vollkommenheit empor gehoben haben, wo ſie das Joch der kirchlichen Authorität nicht mehr ertragen können, und daher zum Proteſtantismus über-

übergehen. Einem aufgeklärten Volke den Katholicismus aufdringen wollen, iſt Tyranney. Schon in dem roheſten Volke liegt in Abſicht auf Religion die Tendenz zum Proteſtantismus, der dann nothwendig zum Vorſcheine kommt, wenn alle kirchliche Authorität als Feſel des Gewiſſens verworfen wird. — Nur die reine Vernunftreligion iſt der Form, und der Materie nach ſchlechthin unwandelbar, ſo wie die Vernunft an ſich, mit der ſie identiſch iſt. Aber ſo wenig zu erwarten iſt, daß alle Menſchen unter allen Nationen ſich je in dieſem Leben bis zur reinſten philoſophiſchen Anſicht der Dinge erheben, oder im eigentlichſten Verſtande ſich in lauter Philoſophen umwandeln werden, eben ſo wenig kann die reine Vernunftreligion allgemeine Menſchenreligion werden. Es kann daher keinem Philoſophen, wenn er dieſes Namens würdig iſt, einfallen, das Chriſtenthum, ſeinem ächten Geiſte nach, als eine ſtets fortſchreitende Volksreligion verdrängen, und an ihre Stelle die reine Vernunftreligion für das Volk einführen zu wollen. Dergleichen Plane ſind ganz unphiloſophiſch, und müſſen nothwendig mißlingen, weil in dieſem Leben nie alle Menſchen Philoſophen werden können. Aber der Philoſoph muß ſtreben, die Menſchheit immer höher zu heben, und dadurch auch das Chriſtenthum durch die geiſtigere Anſicht der Religion überhaupt zu vervollkommnen. Gerade dadurch behauptet das Chriſtenthum ſeine Würde, daß es der Menſchheit auf allen Stufen der geiſtigen Cultur angepaßt wird, und dadurch mit der Menſchheit ſelbſt fortſchreitet. Denn die rechtliche Volksreligion muß immer perfektibel ſeyn. So höret die Volksreligion

 auf,

auf, eine Geiſel der beſſern Menſchheit zu ſeyn; ſie wird vielmehr ihre größte Wohlthäterinn, und Freundinn. Die Vernunftreligion iſt in Abſicht auf ganze Nationen eben ſo wohl ein Ideal, das nie vollkommen, als Volksreligion, zu realiſiren iſt, als der Vernunftſtaat. Aber ſo wie gute und weiſe Fürſten ſtreben, ihre wirklichen Staaten dem Vernunftſtaate immer näher zu bringen, ſo müſſen weiſe Religionslehrer dahin ſtreben, das Chriſtenthum, als die einzige Religion, die verdient, die Religion aller Völker zu werden, ihrem innigſten Geiſte gemäß immer mehr zu veredeln, und mit der reinen Vernunftreligion harmoniſcher zu machen, doch ſo, daß immer auf den gegenwärtigen Grad der Geiſteskultur des Volkes Rückſicht genommen, und kein Sprung gemacht wird. Denn die zu gähe Verbreitung des Lichtes iſt eben ſo zweckwidrig und ſchädlich, als die gewaltſame Hemmung deſſelben, oder die abſichtliche und erzwungene Verfinſterung. Jeder Religionslehrer ſoll zwar die reine Vernunftreligion kennen; denn ohne dieſe Kenntniß wird er unvermeidlich in Gefahr kommen, das Zufällige der Religion mit dem Weſentlichen zu verwechſeln, und dahin zu ſtreben, das, was auf einer höheren Geiſtesſtufe als irrig und abergläubiſch erſcheint, zu verewigen, wodurch die religiöſen Vorſtellungen, die er zu verbreiten ſucht, bey allen denen verächtlich werden, die höher ſtehen, als er. Aber es iſt Thorheit, wenn er ſich einfallen läßt, die reine Vernunftreligion in der ihr eigenthümlichen Form zu predigen, da der größere Haufe derſelben in dieſem Leben nie fähig ſeyn wird. Er wird vielmehr großes Aergerniß ſtiften, und bey der unvermeidlichen Gefahr

gänzlich mißverſtanden zu werden, Veranlaſſung zum Unglauben geben. Denn die reine Vernunftreligion abſtrahirt von aller Subjektivität und Objektivität, inſofern beydes nach dem Reflexionspunkte als verſchieden gedacht wird. Aber dem gemeinen Menſchenſinn iſt das, was ohne alle Beziehung auf Subjektivität und Objektivität gedacht werden ſoll, ſchlechthin Nichts; folglich wird ihm auch die Religion ohne ſubjektive und objektive Beſtimmungen als eine Schimäre erſcheinen müſſen. Die philoſophiſche Anſicht kann nie dem großen Haufen angemuthet werden. Der Religionslehrer ſoll alſo zwar die reine Vernunftreligion genau kennen, um nie in Gefahr zu kommen, das bloß Zufällige der Religion für das Weſen ſelbſt auszugeben, es als ſchlechthin unwandelbar darzuſtellen, und dadurch den Grund zur Verfolgungsſucht, zum Aberglauben, und Unglauben zu legen; aber er kann die reine Vernunftreligion nur als Ideal, das er immer im Auge haben muß, benützen, um den beſtimmten und feſtgeſetzten Symbolen der Volksreligion nach dem Verhältniß der Geiſteskultur, zu welcher ſich das Volk nach und nach erhebt, einen immer geiſtigeren, und vernünftigeren Sinn zu geben, und dadurch zu verhindern, daß die öffentliche Religionsanſtalt je mit der Geiſteskultur des Volkes in Colliſion kommt, und verächtlich wird, ſondern durch die ſtufenweiſe Vervollkommung immer ein zweckmäßiges Mittel zur Beförderung der Moralität, und ein Gegenſtand der öffentlichen Achtung bleibt. Die Volksreligion als ſolche, wenn ſie der Würde, und dem höchſten Zwecke des Menſchen angemeſſen ſeyn ſoll, muß ins Unendliche perfektibel ſeyn, wie der Menſch

 ſelbſt.

ſelbſt. Eine ſolche, ins Unendliche fort perfektibele Volksreligion iſt das Chriſtenthum. Das Chriſtenthum iſt daher die einzig wahre Volksreligion; aber es iſt noch nicht einzig wahr als Religion an ſich, oder es iſt noch nicht reine Vernunftreligion, die, als ſolche, allein unwandelbar, und das unveränderliche Princip aller Veränderungen, und Modifikationen iſt, die das Chriſtenthum als Volsreligion, den verſchiedenen Stufen der Geiſteskultur gemäß, auf die ſich die Menſchen erheben, annehmen muß. In die reine Vernunftreligion darf nichts aufgenommen werden, als was der Religion an ſich weſentlich iſt; das Chriſtenthum, als Volsreligion, muß ſich immer dem Zufälligen der Religion zugleich mit anſchmiegen. Das Zufällige der Religion entſtehet immer durch die beſondere, individuelle Denk- und Sinnesart der Menſchen, die ihnen auf den verſchiedenen Stufen der Geiſteskultur eigen iſt. Soll das Chriſtenthum, als Volksreligion, auf jeder Stufe der Geiſteskultur ein wirkſames, und zweckmäſiges Mittel zur Veredlung der Menſchheit ſeyn, ſo muß es immer auf jene beſondere, und individuelle Denk- und Sinnesart der Menſchen Rückſicht nehmen, und vermittelſt derſelben auf ſie wirken. Das Chriſtenthum muß alſo ſeiner Natur nach proteſtantiſch ſeyn, d. h. es darf keine durchaus unwandelbare Form des Lehrbegriffes, und der Liturgie haben. Jeder aufgeklärte Chriſt muß gegen dieſe Unwandelbarkeit proteſtiren. Die reine Vernunftreligion, als ſolche, iſt nicht proteſtantiſch; denn ſie befaßt nicht das Zufällige, ſondern bloß das Weſentliche der Religion, das unwandelbar iſt. Der durchaus wahre

Katho-

Katholicismus, der mit vollem Rechte von keiner Veränderung etwas wiſſen will, kann nur in Rückſicht auf die reine Vernunftreligion ſtatt haben. Aber die reine Vernunftreligion kann nie Volksreligion werden; ſie iſt nur das Eigenthum einiger Wenigen, die ſich bis zur vollkommenen Erkenntniß der Vernunft an ſich erhoben haben. Der Katholicismus, als Volksreligion iſt falſch, und der Menſchheit nachtheilig, ſo bald ſie einen höheren Grad der Geiſteskultur erreicht hat. Denn der Katholikismus gehet darauf aus, das Zufällige der Religion als das Weſentliche zu beſtimmen, und dadurch alle weiteren Fortſchritte der Menſchheit gewaltſam zu hemmen. Durch den Katholicismus wird die Religion zur Geiſel der Menſchheit, ſtatt ihre unzertrennliche Freundinn, und Wohlthäterinn zu ſeyn. Wird dem Zufälligen der Religion die Form des unveränderlichen Weſens aufgedrückt, ſo muß jeder als gottlos angeſehen und behandelt werden, der an dem Zufälligen, das zum unveränderlichen Weſen der Religion erhoben worden iſt, etwas ändern zu wollen, oder die vorgebliche Unveränderlichkeit auch nur zu bezweifeln wagt. Daher iſt der Katholicismus, eben weil er jede Art des Proteſtantismus in Abſicht auf den feſtgeſetzten Lehrbegriff als Gottloſigkeit anſieht, ſeiner Natur nach blutdürſtig, und auf alle Art verfolgungsſüchtig; er iſt mit der Perfektibilität des menſchlichen Geiſtes, und mit den wirklichen Fortſchritten deſſelben in einem ewigen Widerſpruch; er verewigt auf einer Seite den lächerlichſten Aberglauben, und auf der andern führt er unter den denkenden Menſchenklaſſen zum Atheismus, wenn man nämlich zwar Denkkraft genug hat, den

Un-

Unſinn mancher zu ewigen Wahrheiten geſtempelten Glaubensartikel einzuſehen, aber doch noch unvermögend iſt, ſich bis zur Erkenntniß der Vernunft an ſich, als der Urquelle der einzig unwandelbaren Religion zu erheben. Es war die wohlthätigſte Ereigniß für die Menſchheit, daß der Proteſtantismus in das Chriſtenthum eingeführt, oder vielmehr wieder hergeſtellt wurde, nachdem derſelbe durch das Papſtthum verdrängt war. Denn das Chriſtenthum iſt ſeiner Natur nach, als eine immer fortſchreitende Volksreligion, proteſtantiſch. Jeſus hob den Katholicismus ſeiner Zeit auf, der unter den Juden und Heiden allgemein herrſchend, und für die Menſchheit höchſt drückend war. Man kann ſagen, daß Jeſus der erſte religiöſe Proteſtant war, und daher keine andere Volksreligion ſtiften wollte, als eine ſolche, die ihrer Natur nach immer proteſtantiſch, d. h. mit der Menſchheit fortſchreitend ſeyn ſollte. Es kann keine andere Volksreligion geben, als die entweder Katholicismus, oder Proteſtantismus iſt. Nicht bloß die Religion der römiſchen Kirche iſt Katholicismus, ſondern jede andere poſitive Religionsanſtalt, die außer der proteſtantiſchen Kirche in der Welt exiſtirt. Jede ſolche Religion gehet darauf aus, das Zufällige der Religion, als das unveränderliche Weſen derſelben, für immer geltend zu machen, und mit allem Aufwand der phyſiſchen Kraft durch den Arm der Großen zu behaupten. Bloß die proteſtantiſche Kirche, die das Chriſtenthum in ſeiner urſprünglichen Reinheit, als eine ins Unendliche fort perfektible Volksreligion wieder hergeſtellt hat, kennet keinen für immer unveränderlich fixirten Lehrbegriff, ſondern läßt für alle noch künftigen Ver-

beſ-

beſſerungen, die mit den Fortſchritten der Menſchheit nothwendig werden, in jedem bloß temporellen Lehrbegriffe, der aufgeſtellt werden mag, gleichſam einen unendlichen Raum übrig. Diejenigen Proteſtanten, die anders denken, kennen den ächten Geiſt des wohlthätigen Proteſtantismus nicht, und ſind, ſie mögen einer Confeſſion zugethan ſeyn, welcher ſie wollen, eigentlich Anhänger des auf abſolute Unveränderlichkeit dringenden Katholicismus. Nichts iſt widerſinniger, und lächerlicher, als der Katholicismus, auf proteſtantiſchem Grund und Boden errichtet. Wenn man von der reinen Vernunftreligion abſtrahirt, ſo liegt der Katholicismus und Proteſtantismus in zwey Welten, zwiſchen welchen es ſchlechterdings keine Brücke giebt, eben ſo wie das Objektive, und Subjektive, wenn man ſich der Erkenntniß der Vernunft an ſich, als des Indifferenzpunktes des Objektiven und Subjektiven, noch nicht bemächtiget hat. Aber es iſt weder Katholicismus noch Proteſtantismus möglich ohne reine Vernunftreligion, zu welcher jene beyden einzig möglichen Volksreligionen ſtreben. Der Katholicismus iſt vorzuſtellen durch $A = \overset{+}{B}$; der Proteſtantismus aber durch $\overset{+}{A} = B$; zwiſchen beyden liegt $A = A$, als die reine Vernunftreligion, nach welcher dieſelben unaufhaltſam ſtreben. Durch $A = \overset{+}{B}$ haben wir oben (§. 84.) die Materie, durch $\overset{+}{A} = B$ den Geiſt charakteriſirt. Es iſt in beyden Subjektivität, und Objektivität (geiſtiges, und materielles Princip) geſetzt, ſo daß weder die Materie ohne alle Geiſtigkeit, noch der Geiſt ohne alle Materialität denkbar wird.

Nur

Nur liegt das Uebergewicht entweder über dem geiſti-gen, oder materiellen Princip. Das, was ſich gegen das bedingt geiſtige, und bedingt materielle abſolut indifferent verhällt, iſt A = A, das ſchlechthin Ueber-ſinnliche, das abſolut Geiſtige, und abſolut Materiel-le, als ſchlechthin Eins gedacht. Die Materie ſtrebt Geiſt zu werden, und wird unausbleiblich Geiſt, ſo-bald ſie in dem Organismus eine gewiſſe beſtimmte Potenz erreicht hat. Denn in dem, was wir aus-ſchlüſſig Materie nennen, liegt ſchon das Princip des geiſtigen Lebens, nur daß das materielle Princip (die Ausdehnungskraft) über daſſelbe noch das Ueberge-wicht hat. So wie die Materie das primum Exi-ſtens in der Erſcheinungswelt iſt, und ſich erſt durch die überſinnliche Kraft, die nie zum Vorſchein kommt, bis zum Geiſte potenzirt, ſo iſt der blinde Glaube an Authorithät, worinn das Weſen des Katholicismus beſtehet, die einzig mögliche Religion, deren die Menſchheit auf ihren tieferen Stufen fähig iſt. Das Weſen aller öffentlichen Religionsanſtalten unter noch rohen Völkern beſteht in einem blinden Glauben an Authorität, und iſt folglich Katholicismus. Der Ka-tholicismus iſt verſchiedener Stufen fähig; er ſtrebt unaufhörlich nach dem Proteſtantismus, ſo wie die Materie ſtrebt, Geiſt zu werden. Mit jeder höheren Stufe, die er erreicht, nähert er ſich wirklich dem Pro-teſtantismus immer mehr. Der reine Katholicis-mus hat nur da ſtatt, wo an dem, was durch kirchliche Authorität beſtimmt iſt, noch nicht im geringſten ge-zweifelt wird. Nach und nach, ſo wie ſich die Ver-nunft höher hebt, und ihrer Beſtimmung zur abſolu-ten Selbſtthätigkeit deutlicher bewußt wird, entſtehen

Zwei-

Zweifel über die durch bloße Authorität beſtimmten Lehren. Lange ſucht man dieſe Zweifel gewaltſam zu unterdrücken, und dann, wenn ſie ſich nicht mehr ſchlechthin unterdrücken laſſen, durch vorgebliche Vernunftgründe zu vermitteln. Allein da man, ſo lange man den Glauben an Authoritat nicht ganz aufgiebt, nie auf eigentliche Vernunftgründe kommen kann, ſo entſtehet aus jedem Vermittelungsglied ein neuer Zweifel; es kommen neue Widerſprüche zum Vorſcheine, die vermittelt werden müſſen. So liegt die emporſtrebende Vernunft mit dem blinden Glauben an Authorität in einem immerwährenden Kampfe; folglich wird der Katholicismus immer proteſtantiſcher. Da es die abſolute Beſtimmung jedes Vernunftindividuums iſt, fortzuſchreiten, nicht aber rückwärts zu gehen, ſo thut die Vernunft durch das Streben, die von Zeit zu Zeit aufſteigenden Zweifel zu berichtigen, dem blinden Glauben immer mehr Abbruch. Der Katholicismus, der anfangs ganz von blindem Glauben ausgehet, wird immer lichtvoller, und aufgeklärter; es werden ihm durch die Berichtigung der Zweifel gleichſam immer beſſere Augen eingeſetzt. Das iſt der Gang, den die fortſchreitende Vernunft in jedem einzelnen Menſchen, wie bey ganzen Nationen nimmt, nur daß die Fortſchritte derſelben in Rückſicht auf ganze Nationen weit langſamer geſchehen, als bey einem einzelnen Menſchen. Es werden oft Jahrhunderte erfodert, bis bey ganzen Nationen ein höherer Grad der Geiſteskultur bemerkbar wird, ſtatt daß bey einzelnen geiſtvollen Menſchen die Fortſchritte ſehr geſchwinde vor ſich gehen. Der Katholocismus erreicht endlich die Stufe, wo er einen Theil der Authorithät

(der

(der kirchlichen nämlich) ganz verwirft, und ſich bloß an jenen Theil der Authorität hält, die unmittelbar göttlich ſeyn ſoll. Die urſprüngliche Religion, die unter den Menſchen zum Vorſchein kommt, gehet von dem Glauben an Offenbarung aus. Die Gottheit offenbaret ſich gewiſſen auserleſenen Menſchen, und thut ihnen ihren Willen für die übrigen Menſchen kund. Sollen aber dieſe Offenbarungen nicht verlohren gehen, oder mißdeutet werden, ſo muß die Gottheit dafür ſorgen, daß die Offenbarungen durch eine gewiſſe Klaſſe von Menſchen aufbewahrt, und erklärt werden. Dieſe ſind die Prieſter. Dieſe erhalten, der Regel nach, keine neuen Offenbarungen; ſondern ihre Beſtimmung iſt nur, die bereits geſchehenen Offenbarungen unverletzt zu erhalten, fortzupflanzen, und bey entſtandenen Streitigkeiten den ächten Sinn derſelben zu beſtimmen. Soll die Gottheit durch die Prieſterſchaft ihren Zweck erreichen, ſo muß ſie dieſelbe, wenigſtens als Collegium betrachtet, mit der Gabe der Unfehlbarkeit in allen den Fällen ausrüſten, wo ein ſtreitiger Glaubenspunkt durch das ganze Collegium zu beſtimmen iſt. Das ganze Collegium wird ſich als das Organ der Gottheit anſehen; daher die Formel: *Placuit nobis, et Spiritui Sancto* etc. Der ächte Katholicismus ſtützt ſich alſo auf zwey Arten der Authorität, nämlich der unmittelbar göttlichen, und der kirchlichen Authorität. Die letztere iſt der erſteren am Gewichte ganz gleich, und iſt ebenfalls göttlich, obgleich nur mittelbar. Nämlich durch die unmittelbar göttliche Authorität werden Offenbarungen urſprünglich gegeben; durch die mittelbar göttliche (kirchliche) Authorität

tät werden Offenbarungen urſprünglich gegeben; durch
die mittelbar göttliche (kirchliche) Authorität wird
ihr ächter Sinn beſtimmt. Das iſt die urſprüngliche
Anſicht der Religion, die bey rohen Völkern nothwen-
dig Katholicismus iſt. Sobald der Katholicismus
die Stufe erreicht, wo die kirchliche Authorität ganz
verworfen wird, und man glaubt, man könne in den
Sinn der geſchehenen Offenbarungen ſelbſt eindringen,
ohne die leitende Hand der Prieſter zu bedürfen, oder
ihre Erklärungen mit blindem Glauben annehmen zu
müſſen, ſo gehet der Katholicismus in den Proteſtan-
tismus über. Alſo der Proteſtantismus iſt urſprüng-
lich nicht weſentlich von dem Katholicismus ver-
ſchieden; er iſt nur die höchſte Potenz des Katholicis-
mus, als ſolchen. Der Katholicismus iſt $A = \overset{+}{B}$;
der Proteſtantismus $\overset{+}{A} = B$. Das Weſen des Ka-
tholicismus beſtehet darinn, daß er die Religion auf
Authorität gründet. Der Proteſtantismus thut daſ-
ſelbe, nur daß er ſich bloß auf unmittelbar gött-
liche Authorität ſtützt, und die kirchliche verwirft, und
gerade hierinn beſtehet ſein Uebergewicht über den ur-
ſprünglichen Katholicismus. Aber der Proteſtantis-
mus ſtrebt nun unaufhaltſam zur Vernunfreligion.
Denn auch er findet immer neue Gegenſätze, die aus
der Annahme einer unmittelbar göttlichen Authorität
entſtehen, und die er vermitteln muß. Durch dieſes
fortgeſetzte Vermitteln kommt er wider ſeine Abſicht
der Vernunftreligion näher; der Katholicismus ver-
liehrt ſich in dem Proteſtantismus immer mehr. End-
lich kommt man auf Gegenſätze, die von der Natur
ſind, daß man einſieht, ſie ſeyen ſchlechthin nicht an-

ders zu vermitteln, als durch die Behauptung, daß die Religion durchaus nicht auf irgend eine Authorität begründet werden könne, ſondern daß ihr Weſen mit der Vernunft abſolut identiſch ſey. So endet der Proteſtantismus mit der reinen Vernunftreligion, die nicht mehr im Kampfe mit irgend einer Authorität liegt, ſondern nur von ſich ſelbſt abhängt, und folglich A = A iſt. Hier iſt kein Uebergewicht mehr weder des Objektiven über das Subjektive, noch des Subjektiven über das Objektive, oder des Glaubens an Authorität über ſelbſtthätige Ueberzeugung, noch dieſer über jenen; ſondern es hat ein abſolutes Gleichgewicht, oder abſolute Identität des Subjektiven, und Objektiven ſtatt. Nur die reine Vernunftreligion, als ſolche, iſt alſo ſchlechthin unwandelbar, und an ſich wahr; aber ſie kann nie Volksreligion werden, und öffentlich erſcheinen. Sie iſt das Unſichtbare, das jeder poſitiven Religion zum Grunde liegt. Inſofern ſie erſcheint, kann ſie nur unter der Form des Katholicismus, und Proteſtantismus erſcheinen, die gleichſam die beyden Pole ſind, in welche ſie ſich in der Erſcheinung theilt. Die Zwecke der Menſchheit laſſen in dieſer Lebensperiode nie zu, daß ſich eine ganze Nation, oder gar alle Menſchen bloß mit Spekulation abgeben, und ſich dadurch bis zur reinen Erkenntniß der Vernunft an ſich, als des abſoluten Indifferenzpunktes des Subjektiven, und Objektiven, erheben. Aber es iſt für die Beſtimmung der Menſchheit höchſt zuträglich, ja nothwendig, daß einzelne geiſtvolle Menſchen ihr Leben bloß der Unterſuchung des rein Wahren weihen. Da nun die reine Vernunftreligion mit dem Weſen der Vernunft ſchlechthin iden-

identiſch iſt, ſo können ſich einzelne Menſchen wohl zur Erkenntniß der reinen Vernunftreligion erheben, und dieſe für ſich objektiv machen, aber nie für eine ganze Nation. Die einzig möglichen Volksreligionen werden daher immer Katholicismus, und Proteſtantismus ſeyn. Der Katholicismus iſt auf dem religiöſen Gebiete das primum Exiſtens, wie die rohe Materie das primum Exiſtens in der Natur iſt, und ſich erſt zu dem, was wir ausſchlüſſig Geiſt nennen, hinauf arbeitet. Der Katholicismus iſt daher auf gewiſſen niedern Stufen der Geiſteskultur für die Menſchheit unvermeidlich, und in dieſer Rückſicht ehrwürdig, weil er hier das einzig zweckmäſige Mittel zu ihrer Veredlung iſt. Er wird bloß verächtlich, und verderblich, wenn man denſelben mit Gewalt einer Nation aufdringen will, die einen Grad der Geiſteskultur erreicht hat, wo der Proteſtantismus unentbehrlich wird. Wenn unter einer Nation, die dem Katholicismus anhängt, bloß die Religionslehrer, und Regenten zurückbleiben, während daß die übrigen Staatsglieder fortſchreiten, und bis auf einen Punkt kommen, wo ſie das Joch der kirchlichen Authorität ſchlechthin nicht mehr ertragen können, ſo muß nothwendig Verachtung der Religion und Empörungsſucht eintreten, wenn man darauf ausgehet, ſie abſolut zu zwingen, ein Joch, das ihnen auf der jetzigen Stufe der Geiſteskultur durchaus unerträglich iſt, zu tragen, und es ihnen nach ſeiner ganzen, in barbariſchen Zeiten beſtimmten Schwere fühlen zu laſſen. Alle gewaltſamen Mittel, die man unter ſolchen Umſtänden gebraucht, um den Katholicismus für immer zu befeſtigen, werden nur dazu dienen, daß ſie

das von dem kirchlichen und politiſchen Despotismus gefürchtete Uebel, ſtatt es zu entfernen, um ſo geſchwinder, und zum größern Nachtheile derer, die dem Fortſchreiten des menſchlichen Geiſtes einen abſoluten Damm entgegenſetzen wollen, herbeyzuziehen. Für ein Volk, das ſich bis zu einem Grade der Geiſteskultur erhoben hat, wo es die kirchliche Infallibilität nicht mehr annehmen kann, iſt die einzig rechtliche Religionsconſtitution der Proteſtantismus, der zwar unaufhaltſam nach reiner Vernunftreligion ſtrebt, aber in Rückſicht auf ganze Nationen ſein Ziel nie erreichen wird, ſo daß die reine Vernunftreligion je Volksreligion werden könnte, ob er ſich gleich bey einzelnen Individuen, die ihr Leben der Unterſuchung des an ſich Wahren widmen, bis zur reinen Vernunftreligion erhebt. Für aufgeklärte Völker wird alſo der Proteſtantismus die einzig mögliche Volksreligion ſeyn. Der Katholicismus ſtrebt nur vermittelſt des Proteſtantismus, in welchen derſelbe unausbleiblich übergehet, zur Vernunftreligion. Das Fortſchreiten des menſchlichen Geiſtes ſowohl bey einzelnen Vernunftindividuen, als bey ganzen Nationen wird auch der heilige Ignatius von Lojola, der nun mit ſeinen dienſtfertigen Geſellen aus der Hölle zurückgerufen wird, nicht verhindern.

§. 86.

Verhältniß der Religion an ſich zu den philoſophiſchen Syſtemen.

Wer Geiſteskraft, und Wahrheitsliebe genug hat, um in den Geiſt deſſen, was wir in dieſer ganzen

Schrift, vorzüglich aber §. 84 und 85. geſagt, und auseinander geſetzt haben, einzudringen, wird ohne Zweifel mit höchſter Ueberzeugung finden, daß die Realität der Religion überhaupt auf dem Gebiete der Philoſophie nur durch das Fichteſche Syſtem gerettet werden könne; daß folglich daſſelbe mit der Religion abſolut harmoniſch ſey; ja daß ſelbſt die Volksreligion unter der Form des Katholicismus, und Proteſtantismus dadurch eine feſte Stütze erhalte.

Durch jedes mögliche Syſtem außer dem Fichteſchen wird die Realität des ſchlechthin Ueberſinnlichen, worinn das Weſen der Religion beſteht, aufgehoben. Auf dem Standpunkte der Reflexion finden wir ein Subjektives, und Objektives, oder eine Welt der Vernunftindividuen, und der denſelben entgegengeſetzten Dinge, und endlich die nothwendige Idee eines Vereinigungspunktes zwiſchen beyden. Wird nun dieſe Anſicht auf das Gebiet der Philoſophie übergetragen, ſo wird das ſchlechthin Ueberſinnliche beſtimmt entweder als ein bloß Objektives, oder bloß Subjektives, oder als ein Etwas, das beydes zugleich iſt in ſynthetiſcher, aber nicht tn abſoluter Vereinigung. Der Fehler der Anſicht, die der Reflexionspunkt gewährt, beſteht darinn, daß man das Subjektive, und Objektive als an ſich, und *realiter* entgegengeſetzt betrachtet, und daher nur das Eine, oder das Andere, oder ein Drittes, aus beyden Zuſammengeſetztes als Grundprincip aller Erſcheinungen vorausſetzen muß. Das Weſen des Dogmatismus beſtehet darinn, daß man die Anſicht des Reflexionspunktes auf das Gebiet der Philoſophie überträgt, und

das Ur-Reale, oder ſchlechthin Ueberſinnliche darnach beſtimmt. Aber bey genauerer Prüfung findet man bis zur höchſten Evidenz, daß man ſich in unauflösliche Widerſprüche verwickelt, man mag das Ur-Reale nach dem Charakter der Objektivität, oder Subjektivität, oder als ſynthetiſchen Vereinigungspunkt von beyden, ſo daß daſſelbe aus beyden zugleich zuſammengeſetzt iſt, beſtimmen. Der Materialiſt, der von dem Standpunkte der Reflexion aus das Ueberſinnliche beſtimmen will, ſieht ſich gezwungen, das Weſen deſſelben in die urſprüngliche, ſchlechthin indekomponible, obgleich an ſich ſchon ausgedehnte Materie (Atom) zu verſetzen, und daraus alles wahrnehmbare Seyn, ſowohl das der Dinge, als der Vernunftindividuen, die als ein bloßes Reſultat der Organiſation angeſehen werden, abzuleiten. Es iſt leicht einzuſehen, daß durch eine ſolche Vorausſetzung, und Erklärungsart deſſen, was wir als ein materielles, und geiſtiges Seyn wahrnehmen, alle Religion unmöglich gemacht wird. Alles iſt hier zuletzt durch ein blindes Ungefähr beſtimmt. Es iſt kein feſtes, unwandelbares Geſetz da, nach welchem nur das geſchiehet, was geſchehen ſoll. Der menſchliche Geiſt, ein bloßes Reſultat der Organiſation, muß bey der Auflöſung derſelben wieder verſchwinden. An eine ewige Fortdauer des Vernunftindividuums, und der Perſonalität, und einen ins Unendliche fort immer vollkommener werdenden Zuſtand, der auf das genaueſte der moraliſchen Würde des Menſchen angemeſſen wäre, iſt gar nicht zu denken. Hier kann es nicht heißen: Was der Menſch ſäet, das wird unausbleiblich ernden, ſondern es iſt für ihn

gar

gar keine Ernde nach dieſer Lebensperiode möglich, weil ſein Bewußtſeyn, ſo wie es durch zufällige Organiſation entſtanden iſt, auch durch die Auflöſung derſelben für immer verſchwinden muß. Es iſt nach dieſer Anſicht gar keine Selbſtthätigkeit in dem Menſchen; ſondern alle Thätigkeit, die man ihm zuſchreibt, iſt durch die urſprüngliche Materie, und das blinde Spiel, nach welchem ſie ſich organiſirt, beſtimmt. Die Gottheit des auf dem Reflexionspunkte ſtehenden Materialiſten iſt der Inbegriff der Atomen, die urſprünglich, und abſolut ſind, und woraus alles entſtehet, was wir wahrnehmen können.

Der Idealiſt gehet von dem andern Extrem aus, und ſetzt das Weſen des ſchlechthin Ueberſinnlichen in ein reines Denken, woraus alles wahrnehmbare Seyn ſowohl der Vernunftindividuen, als der materiellen Dinge entſpringen ſoll. Bardili hat in ſeiner erſten Logik (die freylich in Rückſicht auf den Unſinn, den ſie enthält die erſte, und einzige ihrer Art iſt) das reine Denken durch die Formel, A als A in A durch A, ausgedrückt, und das Weſen der Gottheit darnach zu beſtimmen geſucht. Er glaubt, daß, weil die Logik das reine Denken analyſiren müſſe, die Realität der Gottheit bloß in der Logik bewieſen werden könne. Bardili iſt zwar von der einen Seite betrachtet, der roheſte Materialiſt. Aber er fühlet ſelbſt, daß ſich aus der Materie, ſo wie er ſie urſprünglich beſtimmt hat, das Denken nicht ableiten laſſe. Daher findet er es nöthig, von der ganz idealiſtiſchen Vorſtellung auszugehen,

hen, nach welcher das ſchlechthin Ueberſinnliche als reines Denken beſtimmt wird. Aber er kann auch die Urmaterie nicht aus dem reinen Denken ableiten; daher iſt er Materialiſt, und Idealiſt zugleich, nicht aber in dem Sinne, in welchem es der transſcendentale Idealiſt iſt, der nur ein Grundprincip, als das ſchlechthin Ueberſinnliche annimmt, welches ſich gleichſam in zwey entgegengeſetzte Pole in der Erſcheinung ausſtrahlet, und ſein abſolutes Seyn nur durch ein doppeltes Seyn, das wir auf dem Reflexionspunkte theils als Materie, theils als Geiſt beſtimmen, und einander entgegenſetzen, manifeſtiren kann. Nach der Behauptung des transſcendentalen Idealiſten iſt das Subjektive (Denken), und Objektive (die materielle Welt, die ſich durch Ausdehnungs- und Anziehungskraft organiſirt) an ſich ſchlechthin Eins; es erſcheint nur als verſchieden, und einander entgegengeſetzt auf dem Reflexionspunkte. Jede Entgegenſetzung, oder objektiv ausgedrückt, jedes Entgegenſeyn iſt nur eine Erſcheinung. Das abſolut Ueberſinnliche kann nur unter den Formen des ſubjektiven, und objektiven Seyns (des Denkens, und des bloß Denkbaren) erſcheinen, wie wir §. 84. gezeigt haben. Aber Bardili ſieht das Denken, und den urſprünglichen Stoff, als an ſich, und realiter verſchieden an, ſo daß weder durch das Denken die urſprüngliche Stoffheit, noch durch dieſe jenes hervorgebracht, oder vernichtet werden kann. Er ſetzt daher zwey Grundprincipien, und iſt im eigentlichſten Sinn Dualiſt, ob er gleich, wenn er das Weſen Gottes beſtimmen will, mit ſeinem rohen Dualismus ins Gedränge kommt, wie wir ſogleich ſehen werden. Wir wollen nun

nun den Verſuch machen, die Gottheit als ein reines Denken zu beſtimmen, und zugleich ſehen, ob ſich die Realität der Religion nach dieſer Beſtimmung behaupten laſſe.

Beſtehet das Weſen des Denkens darinn, wie Bardili mit Recht behauptet, daß durch daſſelbe die urſprüngliche Stoffheit weder producirt, noch vernichtet werden kann, ſondern als demſelben immer gegeben, und gegenüber ſtehend geſetzt werden muß, ſo iſt die Gottheit, auch als das reinſte Denken beſtimmt, nichts weiter, als ein Ich, ſo wie es auf dem Reflexionspunkte erſcheint. Die Gottheit iſt bloße Subjektivität, die mit eiſerner Nothwendigkeit an Objektivität geſeſelt iſt. Nach dieſer Anſicht finden wir Gott, und die urſprüngliche Stoffheit als zwey Reihen des Seyns, die einander ſchlechthin coordinirt, nicht aber ſubordinirt ſind. Die Stoffheit gehet eben ſo wenig aus der Gottheit hervor, als die Gottheit aus der Stoffheit. Wie kann, wenn das Denken, und die Stoffheit abſolut verſchieden ſind, aus dem reinſten Geiſte Materie ausſtrömen — etwas, was demſelben ſchlechthin widerſpricht, und daher auf keine Art in jenem Princip liegen kann? Und wie ſollte im Gegentheile aus der Materie ein reines Denken hervorgehen? Die Materie giebt, was ſie hat, und was ſie ſelbſt iſt; Denken, und Geiſt iſt ihr etwas durchaus Fremdes, und ihrem Weſen Widerſprechendes. Eben ſo kann auch der Geiſt nichts geben, was nicht ſchon urſprünglich in ihm liegt. — Wenn aber die Gottheit und die Ur-Materie (nach den Geſetzen des auf dem Reflexionspunkte ſtehenden

Denkens) zwey coordinirte Reihen des Seyns ausmachen, welches iſt denn das Princip, wodurch ſie coordinirt werden? Zwey coordinirte Glieder ſind nothwendig von einem höheren Princip, als Vereinigungspunkte, abhängig. Alſo iſt ſelbſt die Gottheit, als das eine Glied des Seyns überhaupt noch abhängig, und wir bedürfen abermals noch einer Gottheit, um die von dem Stoffe unzertrennliche Gottheit als möglich zu denken, und dann wieder einer Gottheit, um auch dieſe als möglich zu denken, und ſo ins Unendliche fort.

Aber wir wollen jetzt über den Umſtand hinweg ſehen, daß es uns ſchlechthin unmöglich iſt, Gott, inſofern ſein Weſen im Denken beſtehen ſoll, ohne einen ihm gegenüber ſtehenden Stoff zu denken. Alſo Gott ſoll als ein ganz reines Denken gedacht werden. Gott ſey alſo A als A in A durch A; denn dies iſt die Formel des reinen Denkens, die Bardili in ſeiner erſten Logik aufgeſtellt hat. Aber können wir denn der Frage ausweichen, woher die Erſcheinungswelt ihren Urſprung habe? Keineswegs. Dies geſteht Bardili ſelbſt zu. Er will ſo wenig dieſer Frage ausweichen, daß er vielmehr behauptet, ſie müſſe aufgeworfen, und könne nur in der Logik, als der Wiſſenſchaft des reinen Denkens, beantwortet werden. Bardili geſtehet ferner zu, daß der urſprüngliche Stoff eben ſo wohl ſeinem Weſen nach von dem reinen Denken verſchieden ſey, als die abgeleitete Materie. Er geſteht endlich zu, daß die Weltſchöpfung ohne den urſprünglichen Stoff, deſſen Weſen in bloßer Ausdehnung, und Beweglichkeit beſtehen

ſoll,

ſoll, ſchlechthin unmöglich ſey. Und ſo ſind wir wieder auf den Punkt verſetzt, der, der Vorausſetzung zu Folge, gar nicht berührt werden ſollte. Wir haben wieder Gott, als reines Denken, und — Stoff. Alſo iſt die Vorausſetzung des Stoffes durch kein Denken zu vermeiden. Bardili verfällt aber in einen neuen Widerſpruch durch die Behauptung, daß es der Philoſophie ganz gleichgelten könne, ob der urſprüngliche Stoff als mit der Gottheit zugleich exiſtirend, oder von derſelben ſelbſt aus Nichts hervorgebracht, geſetzt werde. Das kann aber der Philoſophie durchaus nicht gleichgelten. Denn exiſtirt der Stoff mit der Gottheit zugleich, ſo haben wir zwey coordinirte Reihen des Seyns, die ohne ein höheres Princip ſich widerſprechen, und aufheben. Setzen wir aber ein höheres Princip, ſo iſt die Gottheit eben ſo abhängig, als der Stoff. Das höhere Princip iſt nicht bloß der Grund der Gottheit, und des Stoffes, und der Möglichkeit ihrer ſynthetiſchen Vereinigung, ſondern es iſt auch die neue Gottheit, die zur Möglichkeit der bereits poſtulirten geſetzt werden muß. Aber dieſe neue Gottheit, wenn ſie gedacht werden ſoll, kann wieder nicht beſtehen ohne eine höhere, und ſo ins Unendliche fort. Auf dem Gebiete des Denkens wächſt immer eine Gottheit aus der andern hervor. Will man doch hier zu Ende kommen, ſo muß man zuletzt ein *Fatum* ſetzen, von dem der Vater der Götter, und die ganze Reihe der Gottheiten abhängt. So lange wir noch eine denkende Gottheit haben, ſteht ihr ein Stoff zur Seite, deſſen Seyn eben ſo nothwendig iſt, als das der denkenden Gottheit. Dadurch wird das Seyn der Gottheit beſchränkt; denn es iſt

nicht

nicht das Seyn des Stoffes. So erhalten wir immer zwey Sphären des Seyns, die einander coordinirt ſind, und wenn ſie, als ſolche möglich ſeyn ſollen, ein höheres Princip, als den Grund der Coordination, fodern. Folglich kann der letzte Vereinigungsgrund keine denkende Gottheit, ſondern derſelbe muß das *Fatum* ſeyn, als das einzige Abſolute, das, weil es nicht denkt (blind iſt) auch keines Stoffes bedarf. Der letzte abſolute Gedanke für Götter, und Menſchen iſt: *Sic fata ferunt.* Der höchſte Gott kann bey allem ſeinen reinen Denken das *Fatum* eben ſo wenig begreifen, als der geringſte Menſch. Nur das *Fatum* hängt an Nichts, eben weil es *Fatum* iſt. Jede Gottheit, deren Weſen in das Denken, ſey es auch noch ſo rein, geſetzt wird, iſt, wie jeder Menſch, dem Stoffe coordinirt, inſofern auch bey dem Menſchen das Denken als die Urhandlung ſeines Geiſtes geſetzt wird; hängt daher mit dem Stoffe zuſammen, und hängt zuletzt von einem durch kein Denken begreiflichen Fatum ab. Man ſiehet daraus, daß es der Philoſophie ſchlechterdings nicht gleichgültig ſeyn könne, ob der Stoff mit der Gottheit coexiſtire, oder nicht.

Wir wollen nun ſetzen, der Urſtoff coexiſtire nicht mit der Gottheit, ſondern ſey ein Produkt derſelben. Es wird ſich ſogleich zeigen, daß dieſes unter der Vorausſetzung, daß das Weſen des Ueberſinnlichen im Denken beſtehe, unmöglich ſey. Wenn man vom Denken, als Princip der Philoſophie ausgehet, ſo darf man durchaus nichts ſetzen, und annehmen, wodurch das Weſen des Denkens vernichtet wird, welches durch einen Widerſpruch geſchiehet. A als A in A

durch A (das reine Denken, wie es einmal geſetzt iſt) kann, ſelbſt nach der ganz richtigen Behauptung Bardili's, in keinem Falle non A w rden. Wenn man nun das reine Denken einmal ſo . ſtimmt hat, daß ihm nothwendig ein reiner Stoff, deſſen Weſen in bloßer Ausdehnung, und Beweglichkeit überhaupt beſtehen ſoll, gegenüber ſteht, wie Bardili thut, ſo läßt ſich hinterher nicht wieder behaupten, daß der Urſtoff aus dem reinen Denken κατ' ἐξοχὴν (der Gottheit) hervorgehen, oder durch daſſelbe geſchaffen werden könne. So wenig durch das reine Denken die urſprüngliche Form der materiellen Dinge vernichtet werden kann, ſo wenig kann dieſelbe geſchaffen werden. Die Form, von der hier die Rede iſt, iſt der Urſtoff ſelbſt, inſofern ſein Weſen, nach Bardili, in bloße Ausdehnung, und Beweglichkeit überhaupt, ohne ein weiteres Prädikat, geſetzt wird. Iſt dieſe reine Stoffheit durch das reine Denken weder producibel, noch vertilgbar, ſo folgt nothwendig, daß dieſelbe mit dem letzteren coexiſtirt, und daher eine eben ſo abſolute Reihe des Seyns ausmacht, als das reine Denken ſelbſt. Es iſt alſo der offenbarſte Widerſpruch, wenn man behauptet, daß es der Philoſophie ganz gleichgelten könne, ob der Urſtoff mit der Gottheit coexiſtire, oder durch dieſelbe geſchaffen werde. Das heißt im Grunde eben ſo viel, als, es müſſe der Philoſophie ganz gleichgültig ſeyn, ob man, als Philoſoph, Widerſprüche behaupte, oder nicht, ob man A als A in allen möglichen Fällen des angewandten Denkens wirklich als A gelten laſſe, oder in non A verwandle, und doch das letztere für das erſtere halte. Iſt es daher dem reinen Denken weſentlich,

lich, daß demſelben eine reine Stoffheit gegenüber ſte- he, ſo kann man eben ſo wenig behaupten, daß die Stoffheit aus dem Denken, als daß das Denken aus der Stoffheit entſtehe. Wenn Bardili behauptet, daß in dem reinen Denken zugleich die reine Stoffheit liege, ſo kann das nur ſo viel heißen, daß ſich ſchlecht- hin kein reines Denken denken laſſe, ohne daß zugleich eine reine Stoffheit, als mit dem reinen Denken coe- xiſtirend, und ihm gegenüber ſtehend, geſetzt werde; keineswegs aber, daß durch daß reine Denken die reine Stoffheit producirt werde. Denn wie kann man be- haupten, daß das, was dem reinen Denken, nach Bardili's Anſicht, ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, ein Geſchöpf deſſelben ſey? Wie kann aus einem Prin- cip ein Etwas hervorgehen, das auf keine Art in dem- ſelben liegen kann, wenn das Princip nicht eine Syn- theſis von zwey abſolut entgegengeſetzten Principien, folglich ſelbſt ein Widerſpruch ſeyn, und alle mögliche Realität in Widerſpruch verwandeln ſoll? Was will denn Bardili dem roheſten Materialiſten antwor- ten, wenn derſelbe behauptet, daß das Denken, ob- gleich das Princip des geiſtigen Lebens der Materie ganz fremd ſey, dennoch aus der beſonderen Zuſam- menfügung der Atome, aus einer zufälligen Organi- ſation, die ſich von allen übrigen Organiſationen auf eine ausgezeichnete Art unterſcheidet, wie z. B. der menſchliche Körper iſt, entſtehe? Was hat die Be- hauptung, daß der Urſtoff aus dem reinen Denken ent- ſtehen könne, vor der des Materialiſten für einen vor- züglichen Werth? Iſt nicht jene eben ſo widerſinnig, als dieſe?

Aus dem bisher Geſagten folgt bis zur höchſten Evidenz, daß Bardili in jedem Falle ſich widerſpricht, er mag nun behaupten, daß der Urſtoff nothwendig mit der Gottheit von Ewigkeit her coexiſtire, oder daß derſelbe von Gott geſchaffen werde. Behauptet er das Erſte, ſo ſetzt er das Seyn der Gottheit nothwendig in Schranken. Denn das göttliche Seyn iſt denn einem andern Seyn (dem des Urſtoffes) coordinirt. Ein coordinirtes Seyn kann aber durchaus nicht abſolut ſeyn; es iſt nothwendig beſchränkt; denn es iſt ein von einem andern Etwas verſchiedenes Etwas. Es kommt ihm weder abſolute Allheit, noch Einheit zu. Denn mit demſelben iſt nicht alles Seyn geſetzt; es wird nothwendig noch eine andere Sphäre des Seyns geſetzt; folglich iſt die Gottheit nicht das ſchlechthin Eine Seyn κατ' ἐξοχήν. Iſt die Gottheit ein coordinirtes Seyn, ſo iſt es eines höheren Seyns eben ſo bedürftig, als das andere Glied, dem es coordinirt iſt. Wir erhalten alſo immer wieder eine neue Gottheit, bis wir die Reihen der Gottheiten, und des materiellen Seyns mit einem ſelbſt der höchſten Gottheit unbegreiflichen Seyn, das man Fatum nennt, ſchließen. Wird aber behauptet, daß der Urſtoff durch die Gottheit geſchaffen werde, ſo muß man annehmen, daß aus einem Princip das abſolute Gegentheil deſſelben hervorgehen könne — eine Behauptung, die den höchſten Unſinn enthält. Dieſe zwey widerſinnigen Behauptungen liegen in dem Satze, den Bardili aufſtellt, daß es der Philoſophie gleichgelten könne, ob der Urſtoff mit der Gottheit von Ewigkeit her coexiſtire, oder ob derſelbe durch dieſelbe geſchaffen werde. Was wir hier

gegen Bardili bemerkt haben, gilt gegen jeden Idealiſten, und Materialiſten, inſofern beyde auf dem Reflexionspunkte ſtehen bleiben, und daher entweder das Objektive aus dem Subjektiven, oder das Subjektive aus dem Objektiven herleiten wollen. Ein Idealismus, und Materialismus, der nicht bis auf den abſoluten Indifferenzpunkt des Subjektiven, und Objektiven vordringt, iſt nothwendig Dualismus. Mit dem Dualismus iſt aber die Religion ſchlechthin unvereinbarlich; die Realität eines abſolut überſinnlichen Princips iſt durchaus unmöglich. Zwey Grundprincipien, die von einander weſentlich verſchieden ſeyn ſollen, widerſprechen ſich, und heben ſich ſelbſt auf. Der ſynthetiſche Vereinigungspunkt, der zwiſchen beyden geſetzt wird, iſt ein bloßes Produkt der Phantaſie, und hat nicht die geringſte Realität. Für abſolut Entgegengeſetzte kann es durchaus keinen Vereinigungspunkt geben. Das Ur-Reale, oder ſchlechthin Ueberſinnliche iſt entweder abſolute Einheit, oder es iſt ſchlechthin Nichts. Ein ſolches abſolutes Nichts iſt Spinoza's abſolute, und einzige Subſtanz, als das Subſtrat einer unendlichen Denk- und Ausdehnungskraft, inſofern man beyde Kräfte, als weſentlich, und an ſich verſchieden beſtimmt, wie man Spinoza gewöhnlich erklärt. Hat Spinoza zwiſchen dieſen beyden Kräften, die auf dem Reflexionspunkte freylich als verſchieden erſcheinen, eine reale Verſchiedenheit, die an ſich ſtatt haben ſoll, angenommen, und dennoch geglaubt, daß ſie in Einer abſoluten Subſtanz als vereinigt gedacht werden können, ſo iſt ſein Syſtem höchſt widerſinnig. Und dennoch iſt es das Syſtem unſerer meiſten Philoſophen und Theologen,

gen, ſo groß auch der Lärm iſt, den ſie von jeher dagegen aufſchlugen. Denn iſt das Subjektive, und Objektive, oder die Denk- und Ausdehnungskraft, an ſich verſchieden, und nicht, von dem Standpunkte der Vernunft aus betrachtet, abſolut Eins, ſo iſt die Gottheit unſerer Philoſophen, und Theologen nichts weiter, als der ſynthetiſche Vereinigungspunkt zweyer abſolut entgegengeſetzter Grundkräfte. Nach ihnen ſollen aus der Gottheit die denkenden Subjekte, und die denkbaren Objekte hervorgegangen ſeyn. Hat nun zwiſchen den erſten und letzten kein bloß quantitativer (zufälliger), ſondern qualitativer (weſentlicher) Unterſchied ſtatt, ſo iſt aus der Gottheit ein *realiter* doppeltes, ſich ſelbſt abſolut entgegengeſetztes, und widerſprechendes Seyn hervorgegangen. Es kann aber aus keinem Princip etwas hervorgehen, das nicht ſchon urſprünglich in ihm liegt; folglich liegt in Gott ſelbſt ein abſoluter Widerſpruch. Gott iſt, nach dieſer Anſicht, ſeinem Weſen nach nothwendig unendliche Denk- und Ausdehnungskraft zugleich. Nun wird von allen Philoſophen und Theologen bis auf Fichte behauptet, daß die Denk- und Ausdehnungskraft, oder das Subjektive, und Objektive (Ichheit, und Natur) einander abſolut entgegengeſetzt ſeyen — denn es wird zwiſchen beyden ein weſentlicher Unterſchied angenommen — folglich iſt Gott, als der ſynthetiſche Vereinigungspunkt zweyer an ſich entgegengeſetzter Kräfte, unendliche Denkkraft, und unendliche Ausdehnungskraft, alſo ein unendlicher Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Dieſe Folge iſt unwiderſprechlich, und muß jedem mit höchſter Evidenz vor Augen liegen, der

jene Vorausſetzungen unpartheyiſch prüfet, nach welchen das Subjektive, und Objektive (die Denk- und Ausdehnungskraft) an ſich einander entgegengeſetzt ſeyn, und doch aus Gott hervorgehen ſoll. Alſo entweder das Subjektive, und Objektive, Geiſt, und Materie, Denk- und Ausdehnungskraft iſt an ſich ſchlechthin Eins, und erſcheint nur auf dem Reflexionspunkte als einander entgegengeſetzt, oder es iſt ſchlechthin kein überſinnliches Princip möglich, und die Gottheit unſerer für die Religion eifrigſten Philoſophen, und Theologen iſt in den Augen der Vernunft ein durch regelloſe Phantaſie hervorgebrachter Götze, und ein abſoluter Widerſpruch. Daß ſie nicht ſammt und ſonders Atheiſten ſind, und den Atheismus auch unter dem Volke verbreiten, wie es in Frankreich geſchah, das hat die Welt lediglich ihrer Inkonſequenz im Denken zu verdanken. Ihr handfeſtes *Ens realiſſimum* iſt nichts anders, als Spinoza's Subſtanz, unendlich an Denk- und Ausdehnungskraft, inſofern, welches wohl zu merken iſt, Spinoza unter dieſen beyden Kräften einen realen, weſentlichen Unterſchied angenommen haben ſoll. Spinoza iſt aber einer Erklärung fähig, die für die Vernunft vollkommen befriedigend iſt, wenn man nämlich unter ſeiner abſoluten Subſtanz keinen ſynthetiſchen Vereinigungspunkt zweyer an ſich entgegengeſetzter Kräfte, ſondern die abſolute Identität des Subjektiven, und Objektiven, das nur auf dem Reflexionspunkte als verſchieden erſcheint, verſtehet. Und warum ſoll man denn dem Syſteme dieſes Mannes gerade den größten Unſinn, als das Fundament deſſelben, unterſchieben, da es doch einer ganz ver-

nünf-

nünftigen Erklärung fähig iſt? Spinoza ſtellte ja ausdrücklich die den Philoſophen, und Theologen ärgerliche Behauptung auf: Alles iſt an ſich Eins, und Eins iſt Alles. Was heißt denn dies anders, als: Das Reale erſcheint nur entweder als ein Subjektives, oder Objektives, als denkendes Subjekt, oder denkbares Objekt, als geiſtige, oder materielle Subſtanz; aber dieſe Entgegenſetzung hat nicht an ſich, auf dem Standpunkte der Vernunft, nach welchem das Reale, nicht wie es erſcheint, ſondern wie es an ſich iſt, ſondern nur auf dem Reflexionspunkte ſtatt. Das Ur-Reale, das ſchlechthin Ueberſinnliche, das über den Reflexionspunkt hinausliegt, oder die abſolute Subſtanz, wie ſich Spinoza ausdrückt, iſt weder Subjektivität, noch Objektivität, ſondern abſolute Identität des Subjektiven, und Objektiven; folglich iſt urſprünglich Alles Eins, und Eins iſt Alles. Das ſchlechthin Ueberſinnliche kann nur unter den zwey Formen des Seyns, deſſen, was wir Geiſt, und was wir Materie nennen, und das nur der Quantität, aber nicht der Qualität nach, verſchieden ſeyn kann, folglich an ſich, wenn von aller Quantität abſtrahirt wird, abſolut Eins iſt — erſchienen Das abſolut Eine iſt das Göttliche Κατ' ἐξοχήν, das ſich ſowohl in der Geiſter- als Körperwelt, als den zwey einzig möglichen Formen des erſcheinenden Realen, manifeſtirt. Es iſt das $A = A$, das theils als $\overset{+}{A} = B$, theils als $A = \overset{+}{B}$ erſcheint. Und ſo iſt das Spinoziſtiſche Syſtem mit dem Syſtem der Transſcendental-Philoſophie harmoniſch.

Die Ueberzeugung, daß die Realität der Religion überhaupt für das Gebiet der Philoſophie nur durch die Behauptung, daß das Subjektive, und Objektive urſprünglich, und an ſich ſchlechthin Eins ſey, gerettet, und unerſchütterlich feſt begründet werden könne, hängt vorzüglich von der Einſicht ab, daß in allen übrigen, von dem Reflexionspunkte ausgehenden Syſtemen die Realität des ſchlechthin Ueberſinnlichen, in deſſen Vorausſetzung das Weſen aller Religion beſteht, auf keine Art möglich ſey, wie wir ſo eben gezeigt haben. Bleibt man auf dem Reflexionspunkte ſtehen, ſo kann man das ſchlechthin Ueberſinnliche nur beſtimmen entweder nach der Form der Subjektivität, oder der Objektivität, oder nach beyden zugleich, ſo daß man es als den ſynthetiſchen (nicht abſoluten) Vereinigungspunkt des Subjektiven, und Objektiven anſieht. Aber das Ueberſinnliche iſt nach keiner von dieſen Anſichten möglich, wie ſich bis zur höchſten Evidenz zeigen läßt. Man muß alſo den noch einzig übrigen Weg, der über den Reflexionspunkt hinüber liegt, und wodurch das Ueberſinnliche als die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven beſtimmt wird, einſchlagen, wenn man die Religion, an deren Realität alle Würde, alles Intereſſe, und alle Beruhigung der Menſchheit hängt, nicht gänzlich aufgeben will. Weit gefehlt alſo, daß die Anſicht der Religion, die der transſcendentale Idealiſmus gewährt, auf Atheismus verleiten ſollte, iſt ſie vielmehr das einzig mögliche Fundament, wodurch die Realität der Religion für den Philoſophen unerſchütterlich feſt begründet, und der Atheismus für immer unmöglich gemacht wird. Der Philoſoph, der dieſe Anſicht ver-

verwerfen will, muß zeigen, daß die Realität des Ueberſinnlichen nach irgend einer von den Anſichten, die der Reflexionspunkt gewährt, und nach welchen das Ueberſinnliche entweder nach der Form der Subjektivität, oder der Objektivität, oder nach beyden zugleich, als der ſynthetiſche Vereinigungspunkt des Subjektiven, und Objektiven beſtimmt wird, gerettet werden könne. Da aber alle dieſe Anſichten offenbar mit einem abſoluten Widerſpruch enden, ſo wird der Philoſoph, der dieſes einſieht — und es iſt ſehr leicht, zu dieſer Einſicht zu kommen — und ſich dennoch nicht auf den transſcendentalen Standpunkt, nach welchem das Ueberſinnliche als die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven beſtimmt wird, erheben kann, oder will, bey conſequenter Denkart die Möglichkeit der Religion ſchlechthin läugnen müſſen. Die Kantiſche Vernunftkritik hat den Weg zu dieſer Einſicht, daß nämlich jede auf dem Reflexionspunkte mögliche Anſicht des Ueberſinnlichen auf einem abſoluten Widerſpruch beruhe, gebahnet, und der allgemeine Eifer, womit man das Studium der Kritik theils betrieben hat, theils noch betreibt, läßt nicht zweifeln, daß endlich jene Einſicht unter allen conſequenten Denkern allgemein werden wird. Die neue Anſicht des Ueberſinnlichen, die Fichte gegeben hat, wird alſo zum höchſten Bedürfniß, wenn nicht auf dem Gebiete der Philoſophie Atheismus allgemein herrſchend werden, und von da aus ſich auch auf das Gebiet des praktiſchen, gemeinen Lebens zum größten Verderben der Menſchheit verbreiten ſoll. Es iſt ſchlechthin keine andere Anſicht des Ueberſinnlichen mehr möglich, als die Fichte giebt. Es iſt leicht einzuſehen, daß ſie

alle Fodərungen der Vernunf befriedigt. Nach dieſer Anſicht enthält die Idee des Ueberſinnlichen nicht nur keinen Widerſpruch, wodurch die Möglichkeit der Realität derſelben geſichert wird, ſondern ihre Realität iſt ſchlechthin nothwendig, und eben ſo gewiß, als die Realität deſſen, was man wahrnehmen kann. Nach dieſer Anſicht iſt ſchlechthin kein Seyn der Sinnenwelt, weder ſubjektives, noch objektives möglich ohne das abſolut Ueberſinnliche, als den Indifferenzpunkt des Subjektiven, nnd Objektiven. So gewiß ich alſo weiß, daß ich ſelbſt bin, und außer mir Dinge ſind, ſo gewiß weiß ich auch, daß ein ſchlechthin Ueberſinnliches, als Eine Urkraft iſt, die ſich in der geiſtigen, und materiellen Welt, welche die zwey entgegengeſetzten Pole derſelben ausmachen, ergießt, von Individuum zu Individuum, von Potenz zu Potenz überſtrömt, und alles, was (als Geiſt, oder Materie) exiſtirt, nicht nur erhält, ſo daß kein einzelnes Seyn, ſeinem Weſen nach, je vernichtet werden kann, ſondern ins Unendliche fort einer immer höher ſteigenden Vollkommenheit fähig macht. Ja ſo gewiß ich weiß, daß ich bin, ſo gewiß weiß ich auch, daß ich, als dieſe Perſon, durch die ſchlechthin überſinnliche Kraft, durch die ich lebe, mich bewege, und bin, immer fortſchreiten, und daß jeder Zuſtand, der mir in allen künftigen Lebensperioden zu Theil werden wird, durchaus abhangen werde von dem ſelbſtthätigen Eifer, nach welchem ich meine ſinnlichen Neigungen der Herrſchaft der Vernunft zu unterwerfen, oder immer mehr Geiſt zu werden ſtrebe. Das, was ich auf dem Reflexionspunkte Natur nenne, und als mir entgegengeſetzt anſehe, iſt mir nicht an ſich entgegengeſetzt; das Entgegenſeyn der-

derſelben iſt nur eine Erſcheinung, und an ſich Nichts. Es iſt eine, und dieſelbe Kraft, die ſie belebt, ſo wie ſie mich belebt. Alle noch ſo furchtbaren Erſcheinungen der Natur, die mich zu vernichten drohen, ſind nur Mittel zu einem höheren, geiſtigeren Leben, das mir zu Theil werden ſoll. Es giebt für mich durchaus keinen Tod, inſofern dadurch eine Erſcheinung verſtanden wird, wodurch mein geiſtiges Seyn, meine Perſonalität, vernichtet werden ſoll. Jede, noch ſo fürchterliche Art des Todes iſt nur ein Mittel, durch Zerſtörung des Unvollkommenen einen höheren Zuſtand für mich herbeyzuführen. Durch die abſolut überſinnliche Kraft, durch die ich bin, kann ich dem Weſen nach nur vorwärts, nicht rückwärts gehen. Wenn ich zurück zu gehen ſcheine durch Mißbrauch der Freyheit, ſo werde ich mir zwar unausbleiblich einen verſchlimmerten Zuſtand zuziehen. Aber dieſer wird nicht immer ſtatt haben; er wird nicht Zweck, ſondern nur Mittel zur Erreichung des Vernunftzweckes ſeyn. In eben dem Verhältniſſe, als ich ernſtlich beſſer zu werden ſtrebe, und in moraliſcher Vollkommenheit fortſchreite, wird ſich auch mein äußerer Zuſtand verbeſſern. Eine abſolute Hölle iſt eben ſo unmöglich, als ein abſoluter Himmel. Der verſchlimmerte Zuſtand alſo, den ich durch Mißbrauch meiner Freyheit mir unausbleiblich zuziehen werde, wird ſelbſt ein Mittel meiner moraliſchen Beſſerung, und dadurch eines vollkommenern äußeren Zuſtandes werden. Bey der Vorausſetzung einer durchaus moraliſchen Weltordnung, nach welcher unſichtbar immer das geſchieht, was ſchlechthin geſchehen ſoll, kann meine Beſtimmung durchaus keine andere ſeyn, als die eben

beſchriebene. Die moraliſche Weltordnung iſt aber ſo gewiß, als ich ſelbſt bin, und als irgend etwas anderes iſt. Denn ſie iſt nur die objektive Anſicht der ſchlechthin Einen überſinnlichen Kraft, die mit Recht die abſolut moraliſche Kraft, durch die alles iſt, was immer iſt, genannt werden kann. Durch dieſe abſolut überſinnliche Kraft iſt alles — es erſcheine als Materie, oder als Geiſt — in einem ewigen Forſchreiten begriffen. Was einmal Geiſt iſt, gehet als Geiſt, und zwar als dieſer individuelle Geiſt, als dieſe beſtimmte Perſon, von Potenz zu Potenz über, und es giebt nie eine Gränze, wo das Bewußtſeyn ſtille ſtehen, oder vernichtet werden könnte. Aber auch ſchon in dem, was als Materie erſcheint, liegt der Funke des geiſtigen Lebens, der ſich immer mehr entflammt, bis er endlich als Selbſtſonne, die für ſich ſelbſt leuchtet, oder als Geiſt hervorbricht. So drückt die überſinnliche Kraft, die in der materiellen Welt eben ſowohl, als in der geiſtigen alles belebt, jedem noch ſo verächtlichen Naturprodukt das Gepräge der Geiſtigkeit, und Unſterblichkeit auf. Ein erhabener, begeiſternder Gedanke für den nachdenkenden Menſchen! Wie entzückend muß nach dieſer Anſicht für uns das ganze Univerſum werden! Nicht bloß der Geiſt des Menſchen iſt unſterblich, und ſchreitet auf der Bahn der Unendlichkeit zur immer höheren Vollkommenheit fort; ſondern alles, was um ihn her iſt, von dem verächtlichſten bis zum erhabenſten, und nur Staunen erregenden Naturprodukt, eilet, mit dem Charakter der Geiſtigkeit, und Unſterblichkeit geſchmückt, höheren, ins Unendliche ſich hinziehenden Verwandlungen entgegen, und vergeiſtiget ſich immer mehr.

Auch die verächtlichſte Materie ſoll endlich in der Erſcheinung Geiſt werden; alles ſoll ſchlechthin Eins ſeyn, und durch einen unendlichen Progreſſus ſich als Eins darſtellen! Die ſchlechthin überſinnliche Kraft, die allen Erſcheinungen zum Grunde liegt, und ſie unſichtbar beſeelt, ſoll endlich auch in der Erſcheinung objektiv werden. Das iſt das göttliche Machtgebot der Vernunft, das Ziel, das in der Unendlichkeit liegt, nach welchem der menſchliche Geiſt unaufhörlich ſtrebt, der abſolute Himmel, wo der einfache, noch durch keine Spekulation verfälſchte Glaube des gemeinen Menſchenſinnes Gott *von Angeſicht zu Angeſicht*, nicht wie er in dem täuſchenden Spiegel der Sinnenwelt *erſcheint*, ſondern wie er *an ſich* iſt, anzuſchauen hofft. Würde dieſes Ziel je ganz erreicht, ſo daß alles, was iſt, nur als *Geiſt*, und zwar nur als *Ein* Geiſt in der Erſcheinung ſich darſtellte, dann würde die Gottheit ſichtbar ſeyn; unſer *Glaube* an die ſchlechthin überſinnliche Kraft, die als ſolche, nie erſcheint, würde in *Anſchauung* übergehen. Und das iſt gerade das, was der gemeine Menſchenſinn erwartet, und was auch in dem Chriſtenthum als das letzte Ziel, das erreicht werden ſoll, vorgeſtellt wird. Dieſes wird aber nie ganz, ſondern nur immer in einem endlichen Grad erreicht. Das Göttliche κατ᾽ ἐξοχὴν wird in jeder Lebensperiode mehr hervortreten; aber nie ganz ſichtbar werden. Unſer Glaube an eine ſchlechthin überſinnliche Kraft, an eine moraliſche Weltordnung, wird durch jeden Zuſtand, in den wir in den zukünftigen Lebensperioden übertreten werden, und der unſerer moraliſchen Würde ganz angemeſſen ſeyn wird, immer lebendiger, und

anſchauliger werden. Jeder künftige Zuſtand, der ſich als die Erndte deſſen, was wir geſäet haben, darſtellen wird, wird uns ein neuer Beweis, und gleichſam das ſichere Unterpfand unſeres Glaubens ſeyn, daß nur immer das geſchieht, was ſchlechthin geſchehen ſoll. Wir werden in der Zukunft finden, daß ſelbſt das, was unſern vernünftigen Zwecken am meiſten entgegengeſetzt zu ſeyn ſchien, das zweckmaßigſte Mittel zur Erreichung des Vernunftzweckes für uns, und für andere Vernunftweſen war; daß folglich jede Begebenheit in die Sphäre der moraliſchen Weltordnung gehörte, und das war, was geſchehen ſollte. Daß ſchlechthin nichts geſchehen kann, was nicht an ſich geſchehen ſoll, das iſt nur unter der Bedingung möglich, daß ſelbſt in der materiellen Welt der Funke des geiſtigen Lebens liegt, daß es an ſich nur Eine abſolut geiſtige Kraft iſt, die in dem, was wir Geiſt, oder Materie nennen, mehr, oder weniger hervortritt, daß folglich das bedingt Geiſtige, und bedingt Materielle, was wir in jedem Momente unſeres Daſeyns wahrnehmen können, an ſich, wenn von allem auch quantitativen Unterſchied abſtrahirt wird, abſolut Eins iſt. Die Materie iſt von dem Geiſte nur der Potenz nach verſchieden; auch ſie ſchreitet fort, bis ſie auf einer beſtimmten Stufe Geiſt wird, und als Geiſt die Bahn eines höheren, ins Unendliche fort ſich immer mehr vergeiſtigenden Lebens betritt. Alſo ſowohl der Geiſt, als die Materie iſt nur der Widerſchein, der Schatten des Einen, ſchlechthin unbeſchränkten Geiſtes, der alles belebt, und zur Quelle des Lebens macht; durch den alles an ſich abſolute Harmonie, und Einheit iſt, und alles reale Entgegen-

ſeyn

ſeyn wegfällt, das nur auf dem Reflexionspunkte ſtatt hat; des Geiſtes, der ſeine Schöpferkraft in alles, was der Sinn vernimmt, und der Verſtand zu erklären ſucht, in ganzer Fülle überſtrömt, und ſich in der Erſcheinung abſpiegelt. Nun entzückt uns die Natur in ihrem majeſtätiſchen Ganzen, wie in jedem Blümchen, worüber unſer Fuß gleitet. Denn ſie iſt aus dem Reiche des ewigen Todes geriſſen durch die Idee des ſchlechthin Einen, abſolut geiſtigen Princips, wodurch Alles Eins, und Eins Alles iſt, — eine Idee, für die unſer Verſtand keinen Begriff, und die Sprache kein Wort hat; die nur das Herz in ſeinem Streben ins Unendliche umfaßt, und nur in gebrochenen, einzelnen Strahlen in den Verſtand hinüber ergießet. Mit Wohlgefallen, und Entzücken erfüllt uns die geringſte Feldblume, wenn unſer Auge nach dieſer Anſicht auf ihr ruht; mit Ehrfurcht gegen den göttlichen Adel ihrer urſprünglichen Geburt pflücken wir ſie ab. Denn ſie iſt nach dieſer Anſicht nicht mehr bloßes Naturkind, inſofern die Natur dem Geiſte entgegengeſetzt wird, ſondern ſie iſt Kind des E i n e n göttlichen Geiſtes, der die Seele des ſichtbaren Univerſums iſt; es iſt ihr der Charakter der Göttlichkeit, der nur das Geiſtesauge ſieht, unauslöſchlich eingedrückt durch das Machtgebot der Vernunft, daß alles urſprünglich, und an ſich nur ſ c h l e c h t h i n E i n s ſeyn, und daß die ganze Erſcheinungswelt in einem unendlichen Progreſſus die urſprüngliche, abſolute Einheit, das Göttliche Κατ' ἐξοχὴν, darſtellen ſoll.

Das iſt der Geiſt jener Philoſophie, die man beynahe allgemein des Atheismus beſchuldigt hat, die aber

aber offenbar das Weſen der Religion nicht nur für den Philoſophen unerſchütterlich feſt begründet, und aus dem Gebiete der Philoſophie den Atheismus, und jede Zweifelſucht über die Realität eines ſchlechthin überſinnlichen Princips für immer verbannt; ſondern auch die ſicherſte Stütze der Volksreligion, dieſe ſey nun entweder Katholicismus, oder Proteſtantismus, iſt. Denn es kann ihre Tendenz keinesweges ſeyn, die Volksreligion aufzuheben, ſondern nur, ſie zu veredeln, und durch die ſtufenweiſe Veredlung ſie immer ehrwürdig zu erhalten, und zum zweckmäßigen Mittel, die Menſchheit ihrem höchſten Zwecke immer näher zu bringen, zu machen. Dieſe Philoſophie kennt die Natur des menſchlichen Geiſtes viel zu gut, als daß ſie es für möglich halten ſollte, daß die reine Vernunftreligion je in dieſer Lebensperiode Volksreligion werden könne. Sie giebt nur eine höhere Anſicht für diejenigen, denen die Volksreligion, als ſolche, nicht mehr Genüge leiſtet, um ſie vollkommen zu befriedigen, und ſie vor dem Abgrunde des Unglaubens ſicher zu ſtellen. Iſt einmal der Atheismus aus dem Gebiete der Philoſophie für immer verbannt, dann wird er auch nicht mehr auf dem Gebiete des thätigen Lebens möglich ſeyn. Denn der gemeine Menſchenſinn, als ſolcher, kann an der Realität eines ſchlechthin überſinnlichen Princips durchaus nicht zweifeln. Dieſer Zweifel kann nur aus dem Gebiete einer falſchen Philoſophie kommen, und ſich auch unter denen verbreiten, die ſich mit der Spekulation nicht abzugeben pflegen. Die Pſeudophiloſophen, die auf dem Standpunkte der Spekulation, auf dem ſie ſich befinden, bey conſequenter Denkart die Unmöglichkeit eines ſchlechthin überſinnlichen Princips einſehen müſſen,

ſtreben auch, ihre vermeyntliche Weisheit unter mancherley Formen andern Menſchen mitzutheilen, und bis unter das Volk zu bringen, wie es in Frankreich geſchah. Der gemeine Menſchenſinn ſtehet auf dem Reflexionspunkte, und kann ſich das Göttliche Κατ' ἐξοχὴν nur unter der Form der Subjektivität, und Objektivität vorſtellen; er merkt die Widerſprüche nicht, die in dieſer Anſicht liegen, wenn er nicht entweder ſich ſelbſt in das Gebiet der Spekulation verſteigt, oder durch falſche Philoſophen auf jene Widerſprüche aufmerkſam gemacht wird. Die Einſicht, daß der gemeine Menſchenſinn ſich die Gottheit durchaus nicht anders, als unter der Form der Subjektivität, und Objektivität vorſtellen könne — eine Einſicht, die nur das Fichteſche Syſtem gewährt, indem es den Grund angiebt, warum es nicht anders ſeyn kann — iſt in Abſicht auf Religionslehrer, und Philoſophen, die auf das Volk wirken wollen, von höchſter Wichtigkeit. Ein Philoſoph, oder Religionslehrer, nach dem Fichteſchen Syſteme gebildet, wird es für gewiſſenlos anſehen, dieſe Anſicht unter Menſchen, die keiner höheren fähig ſind, verdächtig zu machen, um ſie zur Erkenntniß der reinen Vernunftreligion empor zu heben. Denn dadurch wird nur Zweifelſucht, und Unglaube entſtehen, weil die wenigſten Menſchen fähig ſind, ſich der reinen Erkenntniß des ſchlechthin Identiſchen zu bemächtigen. Daß der gemeine Menſchenſinn ein ſchlechthin Ueberſinnliches, das man Gott nennt, ſetzt, darinn irrt er ſich gar nicht; es iſt das abſolute Wahrheit, die er mit dem größten Philoſophen gemein hat; daß er aber das ſchlechthin Ueberſinnliche unter der Form der Subjektivität, und Objekti-

jektivität beſtimmt, das iſt zwar nicht *Vernunft-wahrheit*, aber doch *Wahrheit* für den *Verſtand*, der, als ſolcher, den Reflexionspunkt nicht überſchreiten kann; es iſt Wahrheit für alle die, welche auf einer tieferen Stufe der Erkenntniß ſtehen. Wenn die *Fichteſche* Philoſophie auf eine höhere Anſicht der Religion aufmerkſam macht, ſo thut ſie es nur für diejenigen, denen die tiefere nicht mehr Genüge leiſtet. Aber in Abſicht auf diejenigen, die ſich über die Sphäre des gemeinen Menſchenſinnes nicht erheben können, hält ſie es für höchſt pflichtwidrig, ihren Glauben wankend zu machen. Sie beſtrebt ſich nur, die Volksreligion zu veredeln, und die Symbolen als Vehikel zur Beförderung der Moralität zu benutzen. Auf ſolche Art iſt ſie ſelbſt für die Volksreligion die ſicherſte Stütze.

Schlus-

Schlußanmerkungen.

Diejenigen, welche bloß an dem Buchſtaben der Fichteſchen Schriften hängen, werden ohne Zweifel Bedenken tragen, dieſe Schrift, beſonders was die Deduktion, und Anſicht der Religion betrift, für eine ächte Darſtellung des Ficheſchen Syſtemes, und ſeiner Religionstheorie zu halten: dieſen muß ich nun folgende Erklärung thun.

Ich habe hier gar keine Rückſicht genommen auf irgend eine Ficheſche Schrift, ſondern bloß auf den Hauptgrundſatz, den Fichte zuerſt aufgeſtellt hat, daß nämlich das Subiektive, und Objektive an ſich ſchlechthin Eins ſey. Von dieſem Grundſatz, der den Geiſt aller Fichteſchen Schriften ausmacht, bin ich ausgegangen, und habe, unabhängig von denſelben, durch mich ſelbſt das Syſtem des menſchlichen Geiſtes deducirt. Vorausgeſetzt, daß Fichte nach ſeiner Art ſeinen erſten Grundſatz mit durchgängiger Conſequenz auseinander geſetzt, und zu einem vollſtändigen Syſtem organiſirt hat, und daß ich nach meiner Art dieſelbe Deduktion mit derſelben Conſequenz zu Stande gebracht habe, müſſen wir beyde dem Weſen nach abſolut harmoniren, ſo verſchieden auch meine Darſtellungsart von der Fichteſchen in Rückſicht auf Ausdruck, und Ideengang ſeyn mag.

Ob meine Darſtellungsart von der Fichteſchen in Anſehung der Faßlichkeit, und Deutlichkeit einen Vorzug habe, oder nicht, darüber mag das ſachverſtändige, und unpartheyiſche Publikum urtheilen. Wenigſtens habe ich mich beſtrebt, den Geiſt des Fichteſchen Syſtemes auf eine ſolche Art zu charakteriſiren, daß er in der Zukunft, wie ich hoffe, nicht mehr ſo abentheuerlich verkannt werden ſoll, als es bisher geſchehen iſt. Daß die Darſtellungsart, deren ſich Fichte bisher bedient hat, den Fehler der Unverſtändlichkeit habe, liegt durch unläugbare Thatſachen am Tage. Er ſelbſt bekennt, daß ſeine Wiſſenſchaftslehre nur von einigen äußerſt wenigen geiſtvollen Männern verſtanden worden, und daher beynahe anzuſehen ſey, als wenn ſie bisher gar nicht exiſtirt habe. Er verſpricht nun eine Darſtellung ſeines Syſtemes durch die neue Herausgabe der Wiſſenſchaftslehre zu liefern, die in einem ſo hohen Grade verſtändlich ſeyn ſoll, daß jede andere Darſtellung, alſo auch die meinige, gänzlich entbehrlich werden ſoll. Wie Fichte zu einer ſo zuverſichtlichen Behauptung komme, und wie er auch nur ſelbſt daran glauben könne, weiß ich nicht. Seine ſchon ſo oft mißlungenen Verſuche, die mit ähnlichen Verſicherungen begleitet waren, und wobey er ſelbſt bezeugte, daß er ſich der ihm möglichſten Deutlichkeit befliſſen habe, und daher hoffte, daß er nicht bloß von Philoſophen, ſondern auch von gemeinen Leſern, wenn ſie nur im Nachdenken geübt wären, würde verſtanden werden — ſollten ihm billig ein Mißtrauen auf die ihm eigne Darſtellungsart in Anſehung der Deutlichkeit einflößen, und ihn nicht ſo zuverſichtlich, wie er thut, behaupten laſſen, daß nun durch die neue Umarbeitung ſeiner Wiſſenſchaftslehre jede andere Schrift, die den Zweck hat, ſein Syſtem ins Licht zu ſetzen, gänzlich entbehrlich werden ſoll. Nach den bisherigen mißlungenen Verſuchen, bey welchen Fichte dieſelbe zuverſichtliche Verheißung that, zweifle ich ſehr, ob die neue Ausarbeitung ſeiner Wiſſenſchaftslehre die glückliche Wirkung haben werde, die Fichte zum voraus dem Publikum zuſichert. Er verſprach ſich dieſelbe Wirkung

bey ſeiner neuen Darſtellung der Hauptmomente der Wiſſenſchaftslehre in dem philoſophiſchen Journal, ſeiner Schrift: über die Beſtimmung des Menſchen, und einer ſeiner neueſten Schriften unter dem vielverſprechenden Titel: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie, ein Verſuch, die Leſer zum Verſtehen zu zwingen. Daß Fichte in jenen zwey erſten Verſuchen, ſich verſtändlich zu machen, nicht verſtanden worden ſey, bekennt er ſelbſt. Daß aber der ſonnenklare Bericht wirklich ſo ſonnenklar ſey, daß die Leſer zum Verſtehen gezwungen werden, daran zweifle ich ſehr. So wie ſich alſo Fichte bey allen bisherigen Verſuchen, ſich verſtändlich zu machen, in Rückſicht auf die Wirkung getäuſcht hat, ſo erwarte ich auch in Anſehung ſeiner neueſten Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre, die dieſen Sommer noch erſcheinen ſoll, nicht jenen hohen Grad von Faßlichkeit, wodurch jede andere Schrift, die die Abſicht hat, ſein Syſtem ins Licht zu ſetzen, entbehrlich werden ſoll. Die Zumuthung, die er dem Publikum macht, daß es nur ſeine Schriften leſen ſoll, iſt gewiß um ſo weniger zu billigen, da er durch häufige Erfahrungen belehrt, ſelbſt wiſſen muß, wie wenig er die Gabe beſitzt, ſich verſtändlich zu machen.

Der Hauptfehler ſeiner Darſtellungsart ſcheint mir darinn zu beſtehen, daß er theils Begriffe, die erſt genauer auseinander geſetzt werden ſollten, zu ſehr concentrirt, theils Begriffe, die nur in engerer Verbindung, und Zuſammenreihung verſtändlich werden, zu weit auseinander zerret, ſo daß der Leſer, der ſein Syſtem noch nicht durchaus verſteht, die Art, wie ſie untereinander zuſammenhängen, nicht finden kann. Ich kann meiner Seits aufrichtig verſichern, daß mir das Leſen der Schriften Fichte's zum Verſtändniß ſeines Syſtemes vielmehr nachtheilig, als zuträglich war. Erſt nachdem ich ſeine Schriften ganz auf die Seite gelegt hatte und mich bloß an den Hauptgrundſatz ſeines Syſtemes, wodurch die abſolute Identität des

Subjektiven, und Objektiven, als Grund alles Wiſſens, und aller Realität behauptet wird, hielt, ſo daß ich ſelbſt daraus das ganze Syſtem des menſchlichen Geiſtes deducirte, und inſofern für mich der Schöpfer deſſelben Syſtemes wurde, das Fichte zuerſt erfand, wurde mir in den Fichteſchen Schriften alles ſonnenklar, was vorher für mich in lauter Dunkelheiten gehüllt war.

Vielleicht liegt der Grund, warum die Fichteſchen Schriften für die meiſten Leſer ſo unverſtändlich ſind, vorzüglich darinn, daß Fichte als der Erfinder eines ganz neuen, der gemeinen Vorſtellungsart ganz entgegengeſetzten Syſtemes, ſich der Schwierigkeiten weniger bewußt iſt, mit welchen Leſer, die ſich erſt in das Verſtehen deſſelben hineinarbeiten müſſen, zu kämpfen haben. Mit gewiſſen Vorſtellungen, wer weiß, ſeit wie vielen Jahren her vertraut, glaubt er von manchen höchſt verwickelten Begriffen, daß ſie an und für ſich klar ſeyen, daß ſich ihre Realität von ſelbſt verſtehe, und läßt ſie daher unerklärt. Da er die möglichen Mißverſtändniſſe aus eigner Erfahrung nicht kennt, ja ſie oft gar nicht ahnet, weil ihm alles klar iſt, ſo kann er auch nicht an den Verſuch denken, ſie zu heben. Der Leſer, der erſt das Fichteſche Syſtem ſtudiren will, gehet mit einer Menge ſolcher Mißverſtändniſſe, an die Fichte gar nicht gedacht hat, auf deren Berichtigung er daher keine Rückſicht nehmen konnte, an das Leſen ſeiner Schriften; und da ſeine Mißverſtändniſſe nirgendswo berichtiget werden, ſo iſt der natürliche Erfolg, daß er das Fichteſche Syſtem für ein Gewebe des größten Unſinnes anſehen muß. Daher glaube ich, daß ein anderer, dem es gelungen iſt, in den wahren Geiſt des Fichteſchen Syſtemes einzudringen, und der ſich der gemeinen Mißverſtändniſſe, die jedem bey dem Studium deſſelben, und der Leſung der Fichteſchen Schriften aufſtoßen, aus eigner Erfahrung bewußt iſt, weit eher im Stande ſey, dieſes Syſtem, wenn er anders die Gabe hat, ſeine Begriffe deutlich zu entwickeln, andern verſtändlich zu machen, als der Erfinder deſſelben ſelbſt. Denn

er wird die Hinderniſſe des Verſtehens, die der Erfinder, mit ſeinen Ideen zu ſehr vertraut, gar nicht ahnet, aus eigner Erfahrung kennen, und ſich daher beſtreben, ſie bey jeder ſchicklichen Gelegenheit aus dem Wege zu räumen, und folglich das Verſtändniß eines ganz neuen, und der gemeinen Denkart ganz entgegengeſetzten Syſtemes mit weit glücklicherem Erfolg erleichtern können, als der Erfinder ſelbſt.

Wenn meine Darſtellung des Fichteſchen Syſtemes vor den bisher verſuchten, und vielleicht in der Folge noch zu verſuchenden Darſtellungen des Erfinders ſelbſt in Rückſicht auf Deutlichkeit einen Vorzug haben ſollte, ſo liegt der Grund darinn, daß ich mir der unzähligen Mißverſtändniſſe, die ſich mir bey der Leſung der Fichteſchen Schriften aufdrängten, und die ſich auch, wie aus den Urtheilen des Publikums über das Fichteſche Syſtem erhellet, andern aufdrängen, und das Verſtehen derſelben verhindern, aus eigner Erfahrung bewußt, in meiner Darſtellung keine Gelegenheit verſäummte, ſie zu berichtigen. Ich las die Fichteſchen Schriften mit größter Anſtrengung wohl hundert mal, ohne ſie auch nur von ferne zu verſtehen. Der einzige Vortheil, den mir dieſes ſo oft wiederholte Leſen gewährte, war der, daß ſich die Summe meiner Zweifel, die ich genau aufnotirte, gegen dieſes Syſtem immer mehr vergrößerte. Dieſe Zweifel thaten mir in der Folge ſehr wichtige Dienſte. Denn nachdem ich mich entſchloſſen hatte, die Fichteſchen Schriften eine Zeitlang ganz auf die Seite zu legen, und auf den Grundſatz der abſoluten Identität des Subjektiven, und Objektiven, ohne alle fremde Leitung, ſelbſt das ganze Syſtem des menſchlichen Geiſtes, wenn ſich anders auf dieſen Grundſatz ein ſolches Syſtem errichten ließe, zu bauen, ſo machte ich bey der Ausführung dieſes Planes immer Rückſicht auf die aus eigner Erfahrung geſammelten Zweifel, und Mißverſtändniſſe, und verſuchte alle möglichen Arten, wie ſie zu berichtigen wären. Ich legte den Grundprincipien dieſes von mir ſelbſt zu errichtenden Syſtems

ſtems bald dieſen, bald jenen Sinn unter, gab ihnen bald dieſe, bald jene Modifikation, und Einſchränkung, um zu ſehen, ob ſich auf ſolche Art die Zweifel heben ließen, und ſie ihren Grund hätten in der Beſchaffenheit des Syſtemes an ſich ſelbſt, oder bloß in der unrichtigen Anſicht der Grundprincipien. So gelang mirs endlich, einen Zweifel um den andern zu heben, und endlich mich ſelbſt zu verſtehen. Erſt nachdem ich mich vollkommen ſelbſt verſtanden hatte, las ich die Schriften Fichte's wieder, und verſtand nun auch ihn; ich wunderte mich ſogar, daß ich ihn nicht eher verſtanden hatte. Dieſe Zweifel, die ich mir ſelbſt löſte, und durch deren Löſung ich mir erſt den Eingang in den innigſten Geiſt des Fichteſten Syſtemes erkämpfte, hatte ich nun bey Verfertigung dieſer Schrift immer im Auge, um ſie auch für den Leſer zu heben, und dadurch die Hinderniſſe des Verſtehens hinwegzuräumen. Ich bin daher ſo ſtolz, zu glauben, daß meine Darſtellung des Fichteſchen Syſtemes durch die Erſcheinung der, wie Fichte verheißet, ganz umgearbeiteten Wiſſenſchaftslehre deſſelben nicht entbehrlich gemacht werde. Vielleicht findet das unpartheyiſche Publikum, daß meine Darſtellung auch vor der neuen Fichteſchen Wiſſenſchafslehre in Rückſicht auf Gemeinfaßlichkeit noch einen Vorzug behaupte. Da ich hier das Fichteſche Syſtem ganz aus mir ſelbſt geſchöpft, und durchaus unabhängig von den Fichteſchen Schriften, dargeſtellt, und mit dem Fichteſchen Ideengang, wodurch er ſein Syſtem darſtellt, nicht den geringſten Berührungspunkt gemein habe, ſo hoffe ich, die hochweiſen Recenſenten werden mich hinſühro mit dem unverdienten Lobe eines guten Commentators des Fichteſchen Syſtemes verſchonen. Der Commentator hält ſich ängſtlich an die Worte ſeines Authors, und vergleichet die Stellen deſſelben mit einander, um ſeinen wahren Sinn herauszubringen. Ich habe mich der Einſicht des Fichteſchen Syſtemes durch eigne Deduition der organiſchen Glieder aus dem Grundſatze der abſoluten Identität des Subjektiven, und Objektiven bemächtiget, und liefere hier eine Darſtellung deſſelben, die unabhän-

gig von den Fichteſchen Schriften, ganz rein aus meinem Geiſte gefloſſen iſt. Daß dieſe Darſtellung aber mit dem innigſten Geiſte des Fichteſten Syſtemes, und ſelbſt mit den Darſtellungen, die Fichte ſelbſt von ſeinem Syſteme geliefert hat, dem Weſen nach, harmonire, davon bin ich zuverläſſig überzeugt. Denn nachdem ich mich ſelbſt vollkommen zu verſtehen gelernt habe, verſtehe ich auch die leiſeſten Winke, die Fichte in ſeinen Schriften von dem Weſen ſeines Syſtemes giebt.

Ich beſorge, daß vorzüglich die Religionstheorie, die ich hier gegeben habe, von den meiſten Leſern nicht als ächt Fichtiſch angeſehen werde. Daß ich hier weiter gegangen ſey, als Fichte, inſofern er ſich über Religion erklärt hat, und daß folglich die Anſicht, die ich von der Religion gebe, in gewiſſer Rückſicht ganz neu ſey, läugne ich nicht. Aber ich behaupte, daß dieſe Deduktion, und Anſicht der Religion aus dem Grundſatze der abſoluten Identität des Subjektiven und Objektiven nothwendig folge, und auf dieſelben Reſultate führe, als die ſind, die ich hier aufgeſtellt habe, wenn auch Fichte dieſe Reſultate aus jenem Grundſatze noch nicht wirklich abgeleitet, und auf die Art, wie hier geſchehen iſt, dargeſtellt hat.

Endlich wird ſich mancher Leſer wundern, daß im Eingang dieſer Schrift mit ſo vielem Ruhm von Reinhold geſprochen, und in meiner transſcendentalen Logik dieſer Mann aus der Klaſſe der Phloſophen ganz verbannt wird. Der Grund dieſer Disharmonie iſt der: Reinholds neues Journal, worinn er ſich nun ſeinem wahren Charakter nach zeigt, iſt mir erſt gegen das Ende dieſer Schrift zu Geſichte gekommen, ſtatt daß nur einige Bogen meiner transſcendentalen Logik abgedruckt waren, als ich Reinhold aus ſeinem Journale näher kennen lernte.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schad, Johann Baptist,

Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie

Bd.: Dritter Band

Erfurt 1802

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.98(3

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760101-7

VD18 9062999